This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

48. 470.

DE

LA PSYCHOLOGIE

D'ARISTOTE.

PARIS. — IMPRIMÉ PAR E. THUNOT ET Ce.
Rue Racine, 26.

DE

LA PSYCHOLOGIE

D'ARISTOTE.

PAR

C. WADDINGTON-KASTUS,

ANCIEN ÉLÈVE DE L'ÉCOLE NORMALE,
PROFESSEUR AGRÉGÉ DE PHILOSOPHIE,
DOCTEUR ÈS LETTRES.

BIBLIOTHECA BODLEIANA

PARIS.
JOUBERT, LIBRAIRE-ÉDITEUR,
RUE DES GRÈS, 14.

1848

A

M. DUBOIS (DE NANTES),

CONSEILLER TITULAIRE DE L'UNIVERSITÉ,

DIRECTEUR DE L'ÉCOLE NORMALE.

DE

LA PSYCHOLOGIE

D'ARISTOTE.

La connaissance de soi-même est la condition de toute sagesse et le premier fondement de la philosophie.

Cette vérité, tant célébrée de nos jours, n'était pas inconnue aux anciens. Socrate, pour l'avoir admirablement comprise, mérita d'être appelé par l'oracle le plus sage des Grecs ; et, sans chercher d'autres exemples, concevrait-on que l'homme, toujours présent à sa propre pensée, se fût toujours ignoré lui-même, jusqu'aux temps de Descartes et de Locke, de Reid et de Kant ? Les anciens n'étaient pas plus que nous destitués de cette lumière intérieure que nous appelons la conscience. C'est un attribut essentiel de l'homme de pouvoir se connaître, d'avoir à chaque moment de son existence le sentiment intime de ses propres actes et de son existence même. On ne saurait donc sans absurdité refuser aux libres penseurs de l'antiquité cette science instinctive de la nature humaine que chacun de nous porte en lui-même. On doit même convenir, pour être juste, que les philosophes grecs en général accordaient à l'étude de l'homme une assez grande place

dans leurs systèmes, et qu'ils nous ont légué un certain nombre de théories ingénieuses ou profondes sur la nature et les facultés de l'âme. Mais il faut bien l'avouer, la science expérimentale de l'âme humaine, cette étude que toute philosophie suppose et à laquelle toute vraie méthode nous ramène, la psychologie n'avait point alors la forme scientifique qui lui convient : elle ne reposait pas uniquement sur l'observation; surtout elle n'était pas assez nettement distinguée des autres parties de la science, elle qui les doit précéder et dominer toutes, puisqu'elle contient en germe la solution de tous les grands problèmes et touche à toutes les questions qui intéressent l'humanité. La psychologie n'a été véritablement constituée que dans les temps modernes, lorsque, placée à l'entrée de la philosophie, elle a été étudiée à la fois pour elle-même et pour la philosophie tout entière; et sans doute cette attention spéciale accordée aux questions psychologiques a dû en avancer la solution.

Toutefois, ce progrès n'a pas été l'œuvre d'un jour : les philosophes de tous les temps y ont contribué. Il nous a paru intéressant de rechercher dans les grands systèmes de l'antiquité les premiers éléments d'une science qui était alors sans nom, mais qui ne pouvait manquer entièrement à ceux qui connaissaient et mettaient en pratique cette grande maxime : Γνῶθι σεαυτόν. Aristote entre tous nous offrait un beau sujet d'étude. Il a été le précepteur du genre humain en presque toutes les autres sciences; partout ailleurs il est facile de retrouver la trace de ses idées et jusqu'à son langage. Ses opinions sur la nature de l'homme ont aussi exercé une grande influence, et le tableau des

emprunts qui lui ont été faits dans cette partie de sa doctrine ne serait pas le chapitre le moins curieux de l'histoire du péripatétisme. Notre intention n'est pas de suivre les développements de la psychologie après Aristote et sous son influence. Nous nous sommes simplement proposé de constater à quel point en était cette science dans le vaste système du péripatétisme et d'apprécier dans la mesure de nos connaissances la théorie des facultés de l'âme, telle qu'on peut la reconstruire d'après tous les ouvrages d'Aristote que le temps a respectés.

Les notions psychologiques occupent une plus grande place qu'on ne pourrait le croire dans la philosophie d'Aristote. Sa logique n'est qu'une suite et une conséquence de l'analyse des procédés intellectuels; sa rhétorique et sa poétique sont tirées de la connaissance des instincts et des passions de l'homme; sa morale repose sur l'étude de la volonté et des habitudes de l'âme; sa politique prend pour point de départ la nature humaine et se rattache à nos penchants sociaux; enfin sa métaphysique elle-même fait appel à la conscience sur la question de l'essence et sur l'important problème des attributs de Dieu. Ainsi, en bien des parties de cette vaste encyclopédie qui porte son nom, Aristote emprunte ses principes à la science de l'âme et souvent il en traite les points les plus délicats. Ce n'est pas tout : non content de ces analyses partielles, il a esquissé dans son traité De l'âme un système presque complet de nos facultés. On trouve donc dans ses écrits tout ensemble une théorie générale des facultés de l'âme et une analyse particulière de chacune d'elles. N'allons pas nous imaginer

cependant qu'Aristote ait compris la science de l'âme comme les philosophes modernes, comme l'école écossaise par exemple. Loin de là : alors même qu'il observe et qu'il analyse, il se place toujours à un point de vue général et synthétique. La psychologie n'a même pas reçu de lui un nom ; à vrai dire, elle n'est pas une partie distincte de son système ; les éléments en sont épars dans la physique et dans la métaphysique, dans la logique et dans la morale, en un mot dans toutes les sciences qu'Aristote a cultivées, honorées, perfectionnées. C'est une grave difficulté dans l'exposition de ses théories psychologiques que ce mélange d'idées de toutes sortes dont il les faut dégager. Une fois cette séparation opérée, quand on a sous les yeux et l'ensemble et le détail de ces théories, bien souvent on a lieu d'en admirer la profondeur ; on admire cette analyse à la fois savante et hardie, une sagacité merveilleuse et une incomparable précision. On s'étonne de voir un philosophe ancien aussi avancé, plus avancé parfois que les plus grands philosophes modernes ; et d'un autre côté, à de nombreuses, à de graves imperfections, on reconnaît aussi la différence des temps et surtout des méthodes. Soit donc que l'on expose, soit que l'on discute pour les apprécier ces doctrines un peu vieillies, on doit se garder à la fois d'un aveugle enthousiasme et d'un mépris irréfléchi, et la justice veut qu'on ait présente à l'esprit cette pensée de La Bruyère : « On se nourrit des anciens ; on les presse, on en tire le plus qu'on peut ; et quand enfin on croit marcher tout seul, on s'élève contre eux, on les maltraite, semblable à ces enfants drus et forts d'un bon lait qu'ils ont sucé, qui

battent leur nourrice (1). » Je veux que la science ait fait des progrès depuis Aristote; encore faut-il songer, comme il l'a dit lui-même, que « ce qui importe le plus en toute chose, c'est le commencement, et que c'est aussi le plus difficile (2). » Il s'agit d'étudier dans cet esprit les commencements de la psychologie, alors que s'ignorant presque elle-même, elle procède tantôt par l'observation directe, tantôt par des inductions empruntées au langage ou à la conduite extérieure des hommes, au moment où déjà elle repousse les hypothèses des premiers sages, au nom des faits qu'elle ne connaît pas tous encore. Rechercher dans tous les ouvrages d'Aristote les traits épars de cette psychologie à moitié instinctive et traditionnelle, à moitié scientifique et personnelle, les rassembler et en faire un tout conforme aux idées générales d'Aristote, tel est l'objet de la première partie de ce travail. Dans la seconde, qui sera consacrée à l'appréciation des mêmes doctrines, nous essayerons d'en indiquer les défauts et les mérites, pratiquant le plus fidèlement qu'il nous sera possible cette sage et éclectique impartialité qui est le caractère éminent du XIXe siècle.

---

(1) Des ouvrages de l'esprit.

(2) Réfutat. des soph., ch. 34, § 6. Je me conforme aux divisions adoptées par M. Barthélemy Saint-Hilaire, dans ses savantes traductions de la Logique, de la Politique, du traité De l'âme et des Parva naturalia. Pour tous les autres livres d'Aristote, je les citerai toujours d'après l'édition de Berlin.

PREMIÈRE PARTIE.

EXPOSITION.

CHAPITRE I.

DE L'ÉTUDE DE L'AME ET DES QUESTIONS QU'ELLE COMPREND, SUIVANT ARISTOTE.

Avant d'exposer la doctrine d'Aristote sur l'âme et ses facultés, il est indispensable de considérer quelle place il a donnée, quelle importance il a attribuée à cette partie de la science.

Aristote a reconnu expressément l'utilité de certaines recherches psychologiques et de l'étude de l'âme en général, non-seulement pour la conduite de la vie (1), mais encore et surtout pour l'art et pour la science. Ainsi, il fonde l'art de persuader sur la connaissance de l'âme. Pour inventer les preuves dont se sert la rhétorique, il faut, dit-il, connaître le caractère et les passions de l'homme (2).

Il en est de même de la morale et de la politique : elles supposent une étude approfondie des passions,

---

(1) Rhét., l. II. ch. 21, p. 1395, col. a; Mor. à Nicom., IV, 9, p. 1125, a. — (2) Rhét., I, 2, p. 1356, a.

de la volonté, de l'âme tout entière. En effet, la vertu morale nous fait supporter avec calme la peine et la douleur; elle nous fait éviter l'excès du plaisir. Traiter de la vertu n'est donc pas autre chose au fond que traiter des plaisirs et des peines (1) : car l'homme vertueux est celui qui sait en faire un bon usage, et le vicieux celui qui en fait un mauvais. Des observations de détail ne peuvent manquer de répandre plus de lumière sur le sujet des mœurs (2). De plus, l'éloge et le blâme dont la vertu et le vice sont l'objet, ne s'adressent qu'à ce qu'ils contiennent de volontaire; il est donc nécessaire, quand on traite de la vertu, d'expliquer la différence du volontaire et de l'involontaire (3). D'ailleurs, c'est la vertu purement humaine que l'on considère en morale; or on entend par vertu purement humaine, non celle du corps, mais celle de l'âme (4). Enfin, de même que pour guérir les maladies des yeux ou de tout le corps, un médecin distingué a d'abord observé la nature des yeux ou du corps tout entier, de même il faut qu'un politique habile ait fait une étude particulière de l'âme. Il n'est pas permis d'ignorer l'homme, quand on veut déterminer le but suprême des individus et de la société (5).

La science de l'âme sert encore et surtout à faire comprendre la nature; car l'âme est en quelque sorte le principe des êtres animés (6). En effet, « l'animal est ou une âme, ou une partie de l'âme, ou quelque

(1) Mor. à Nicom., II, 2, p. 1104, b. — (2) Ibid., IV, 13, p. 1127, a. — (3) Ibid., III, 1, p. 1109, b. — (4) Mor. à Nicom., I, 13, p. 1102, a. — (5) Ibid. — (6) De l'âme, I, 1, § 1.

chose qui n'est point sans âme. Celui qui étudie la nature doit donc discuter et connaître l'essence de l'âme ; au moins doit-il savoir quelle est l'âme ou la partie de l'âme en vertu de laquelle tel animal est ce qu'il est (1). » De là l'évidente nécessité d'étudier l'âme et les affections qui lui sont propres ou qui appartiennent aux êtres animés à cause d'elle (2).

L'importance d'une telle étude n'est égalée que par sa difficulté (3). Il faut d'abord savoir quelle est l'essence de l'âme (4) : car l'âme et l'essence de l'âme c'est la même chose (5). Cette question de l'essence toujours si difficile l'est ici peut-être plus que pour tout autre sujet. En effet, on ne voit pas, on ne touche pas l'âme comme on fait le corps (6). Sans doute il n'est pas impossible que l'âme se connaisse elle-même (7) ; mais peut-être sommes-nous plus en état d'observer ceux avec qui nous vivons que de nous observer nous-mêmes (8) ; peut-être même est-il plus facile de savoir ce qu'est le feu que de savoir ce qu'est l'âme (9). Il faut pourtant déterminer si l'âme est une substance, ou si elle n'est qu'une qualité ou une manière d'être (10). L'âme est-elle l'animal, ou tout être animé, ou la vie de chaque être, ou bien n'est-elle pas l'être animé (11) ? Est-elle ou non divisée en parties (12) ? Quelles sont ses facultés ? Comment les déterminer ? Dans quel ordre les étudier (13) ? On devra

(1) Part. des anim., I, 1, p. 641, a. — (2) De l'âme, I, 1, § 1. — (3) Ibid., § 1, § 2. — (4) Ibid., § 2, § 3.—(5) Métaph., VII, 6 et 10, p. 1036, a, l. 1.— (6) Mor. à Nicom., I, 13. — (7) Topiq., IV, 4, § 14.— (8) Mor. à Nicom., IX, 9, p. 1169, b. — (9) Topiq., V, 2, § 3, § 4. — (10) De l'âme, I, 1, § 3. — (11) Métaph., VII, 10, p. 1036, a, l. 16 ; VIII, 3.— (12) De l'âme, I, 1, § 4. — (13) Ibid., § 5 et suiv.

aussi rechercher si les manières d'être de l'âme lui sont toutes communes avec le corps auquel elle est unie, et s'il n'y en a pas quelqu'une qui lui appartienne en propre et exclusivement. Questions difficiles assurément, mais dont la solution est indispensable pour la connaissance de l'âme (1).

Ajoutez à cela qu'on ne peut se borner, comme les premiers philosophes, à étudier l'âme de l'homme (2). Il est bien vrai que l'homme est nécessairement celui de tous les animaux qui nous est le mieux connu (3). Mais toutes les âmes ne sont pas de même espèce, et l'étude d'une seule espèce ne saurait fournir une science générale (4). D'un autre côté, on ne saurait s'en tenir à d'inutiles généralités sur l'animal en soi, terme vague et insignifiant par son universalité même (5).

Ce n'est pas tout : on ne peut séparer l'étude de l'âme de celle du corps. Chaque âme est unie à un certain corps, qui est disposé d'une certaine manière pour la recevoir, et rien n'est plus singulier que les rêveries des pythagoriciens, qui s'imaginaient que les âmes peuvent entrer dans toutes sortes de corps. On ne peut ainsi jeter l'âme au hasard dans un corps, sans en rendre raison. L'âme se sert du corps comme l'artiste de ses instruments; de même qu'un art a ses instruments propres, chaque âme a son corps (6).

Le philosophe doit aussi s'inquiéter de savoir si

---

(1) De l'âme, I, 1, § 9 et suiv.— (2) Ibid., § 4.— (3) Hist. des anim., I, 6, p. 491, a.— (4) De l'âme, I, 1, § 4.— (5) Ibid., § 5.— (6) De l'âme, I, 3, § 22, § 23.

l'âme est absolument inséparable du corps; car dans cette hypothèse, elle serait tout entière du domaine de la physique, et peut-être n'y aurait-il plus de philosophie en dehors de cette science, attendu que la physique s'occupe de l'âme en tant qu'inséparable d'un sujet matériel (1).

On voit à peu près de quelle manière Aristote a compris la science de l'âme. Il la place en quelque sorte sur la limite de la physique et de la métaphysique, et il y rattache diverses questions qu'il n'est plus d'usage de traiter en psychologie. Pour conserver à la doctrine d'Aristote son caractère propre et original, nous devrons tenir compte de ce point de vue synthétique où il s'est placé; mais nous glisserons à dessein sur tout ce qui ne se rapporte pas directement à la psychologie proprement dite.

Le plan de notre exposition nous est fourni par Aristote lui-même. Sa méthode constante est d'aller du général au particulier, de l'indéterminé au déterminé; il s'élève du moins parfait au plus parfait, de la matière à la forme et des formes inférieures à la forme la plus pure, à l'acte le plus dégagé de toute matière, c'est-à-dire de toute contingence et de toute imperfection (2). D'après cette méthode, qu'il recommande expressément lui-même (3), l'âme en général, l'âme indéterminée en quelque sorte doit être considérée avant ses espèces où se trouvent la réalité, la vie et

(1) Métaph., VI, 1, p. 1026, a, l. 5, et pass.; Part. des anim., I, 1, p. 641, a, l. 33.— (2) Voyez Ritter, Hist. de la phil., Ire partie, l. IX, ch. 4, p. 217 de la trad. Voyez surtout M. F. Ravaisson, Essai sur la métaph. d'Arist., t. I, p. 482, et t. II, p. 394, p. 466. — (3) De l'âme, I, 1, pass.; Physique, I, 1, 6 et ailleurs.

la perfection. Puis viennent les parties ou puissances de l'âme, la nutrition, la sensibilité, la force motrice et la raison. La puissance nutritive est nécessairement la première : c'est la première forme de la vie ; elle se rencontre chez tous les êtres vivants et jusque dans les plantes ; elle a deux fonctions, la nutrition et la génération. La puissance sensitive est commune à tous les animaux, mais à des degrés divers. Les uns n'ont que le toucher, seul sens indispensable ; le plus grand nombre y joint le goût. Presque tous les animaux doués de locomotion ont en outre l'odorat, l'ouïe et la vue. A ces sens particuliers il faut ajouter le sens commun. Aristote rapporte encore à la sensibilité le sommeil et les songes, l'imagination, la mémoire, les passions et les désirs. Il semble faire de la puissance de mouvoir le corps une faculté générale de l'âme. Ensuite viennent les facultés de la puissance raisonnable, et d'abord l'opinion, premier fruit de l'entendement appliqué aux données des sens et de l'imagination, enfin l'entendement lui-même, faculté toute spirituelle, sans matière et séparable du corps. L'entendement connaît seul les principes des choses, et fonde sur cette connaissance le raisonnement, la science et l'art ; il change la passion et le désir en la volonté réfléchie ; il règle les passions par la vertu morale, et nous rend capables de bonheur en nous apportant la sagesse. Tel est, ce semble, l'ordre le plus conforme à la pensée d'Aristote : c'est celui qu'il a observé lui-même, ou à peu près, dans le traité De l'âme ; c'est aussi celui que nous nous proposons de suivre, non que ce traité nous paraisse contenir toute la psychologie d'Aristote, loin de là ; mais c'est

le seul ouvrage où il ait tracé comme un cadre de la science générale de l'âme. Il y a donc obligation pour nous de nous conformer en général au plan de ce traité, et de justifier, à mesure que l'occasion s'en présentera, les divers changements que nous aurons cru devoir y apporter.

CHAPITRE II.

CE QUE C'EST QUE L'AME. — SES RAPPORTS AVEC LE CORPS.

L'être est proprement ce qui peut agir ou pâtir. Telle est sa définition, sinon au point de vue de l'acte, du moins au point de vue de la puissance (1).

Tous les êtres de la nature paraissent avoir en eux-mêmes un principe de mouvement et de repos : les uns se meuvent d'un lieu à un autre; les autres croissent et déclinent; chez d'autres le mouvement consiste parfois en de simples altérations (2). Cependant ils ne sont pas tous animés, mais les uns ont la vie, les autres ne l'ont pas (3). Ceux-là seulement ont la vie, qui prennent nourriture et que l'on voit croître et déchoir, par l'effet d'un principe qui est en eux (4). Or tout ce qui a une âme est vivant (5). Tout être naturel doué de la vie est donc une substance, mais une substance composée de corps et d'âme (6). L'homme, aussi bien que tout être animé, est un composé dont l'âme est le principe (7); car l'âme paraît être la cause de la vie (8), le principe et la substance même des êtres animés (9) : de quelle manière et en quel sens? c'est ce qu'il s'agit de déterminer.

---

(1) Topiq. V, 9, § 2; VI, 7, § 6. — (2) Physique, II, 1. – (3) De l'âme, I, 4, § 21; I, 5, §§ 11, 18, 20.— (4) Ibid., II, 1, § 3; II, 2, § 3.—(5) Ibid., I, 5, § 20. — (6) Ibid., II, 1, § 3. — (7) Ibid., I, 5, § 6. — (8) Ibid., § 23, § 24.— (9) De l'âme, I, 1, § 1; Métaph., V, 8.

La substance est un des genres de l'être. Elle se prend en trois sens : premièrement comme matière, ce qui en soi n'est point déterminé; secondement comme forme et essence par quoi l'on définit les êtres; enfin, ce qui est composé de ces deux choses est aussi appelé substance (1). C'est dans ce dernier sens que nous appelons substances les animaux, les plantes et leurs parties, en un mot tous les corps naturels (2). Dans l'être réel composé de forme et de matière, le corps évidemment remplit le rôle de sujet; il est la matière qui a ou qui n'a pas telle forme, qui est ou qui n'est pas capable de recevoir la vie (3). On voit donc en quel sens l'âme est principe et substance; elle ne l'est ni comme un composé, ni comme une matière, mais bien comme forme d'un corps naturel capable de recevoir la vie, et qui la possède en puissance (4). A ce titre, elle est le principe de la vie dans l'être animé; c'est par elle que l'homme est vivant (5).

La forme en s'ajoutant à la matière la détermine et lui donne son nom, car la matière n'est qu'une simple puissance; mais la forme, qui en elle-même n'est susceptible ni de plus ni de moins, est une réalité parfaite, une entéléchie (6). L'âme est donc la forme et l'essence, l'entéléchie première, le parfait achèvement d'un corps naturel doué d'organes et qui a la vie en puissance : Ἔστιν ἡ ψυχὴ ἐντελέχεια πρώτη σώματος φυσικοῦ ὀργανικοῦ ζωὴν δυνάμει ἔχοντος (7).

---

(1) De l'âme, II, 1, § 2.—(2) Métaph., VIII, 2, pass.; De l'âme, II, 1, § 3. — (3) De l'âme, II, 1, § 4. — (4) Ibid., § 5; Métaph., XIII, 2, p. 1077, a, l. 32. — (5) Ibid., V, 18; V, 26. — (6) De l'âme, II, 1, § 2; Métaph., VIII, 3, p. 1043, b. — (7) De l'âme, II, 1, §§ 5, 6; II, 2, § 13; Métaph., VIII, 2; VIII, 3, p. 1043, a, l. 35.

Il ne faut pas demander si l'âme et le corps sont une même chose, pas plus qu'on ne demande si la cire et la figure qu'elle reçoit sont identiques (1). L'âme est l'essence de l'être animé, de la même manière que la propriété de couper pour la hache et la faculté de voir pour l'œil. Supposons que la hache fût un corps naturel : son existence serait son essence même, qui est de couper, et ce serait là son âme; celle-ci venant à disparaître, ce qui reste n'est plus une hache, si ce n'est d'une manière figurée (2). Il est vrai que l'âme n'est pas l'essence d'un corps tel que la hache, mais bien d'un corps naturel, ayant en lui-même le principe du mouvement et du repos. Mais prenons pour exemple quelque partie de l'être animé. Si l'œil était un animal, son âme serait la vue : car telle est l'essence de l'œil d'après sa définition. L'œil est la matière de la vue, et ce sens venant à manquer, l'œil n'existe plus que par homonymie, comme un œil de pierre ou un œil en peinture. Ce que nous disons de la partie se doit entendre de tout le corps vivant. L'âme est dans le corps ce qu'est la vue en son organe. Le corps n'est un animal qu'en puissance, et de même que l'œil résulte de la pupille et de la faculté de voir, ainsi l'âme et le corps font l'animal (3).

L'âme ne saurait quitter le corps, qu'aussitôt il ne cesse de respirer et ne se corrompe; car c'est elle qui en fait la vie et l'unité (4). La main, dans un corps sans âme, n'est plus une main véritable : on ne peut lui donner ce nom que par homonymie et comme on

(1) De l'âme, II, 1, § 7.— (2) Ibid., § 8. — (3) Ibid., §§ 8, 9, 11 ; Topiq., IV, 5, § 6. — (4) De l'âme, I, 5, § 24.

dit une main de fer ou de bois. Ainsi, l'homme mort n'est plus un homme (1).

Proprement, l'homme, comme tout animal, paraît être double (2) : c'est un composé d'âme et de corps : l'une est sa forme substantielle et l'autre sa matière (3). Cependant, à vrai dire, l'homme est un et non plusieurs (4).

D'un côté, en effet, il est un par son âme, unité simple et indivisible, essence individuelle (5). Il serait absurde de supposer qu'une substance unique se partageât entre tous les hommes : comment tant d'êtres différents pourraient-ils n'avoir qu'une même substance, et comment la substance de tous ces êtres pourrait-elle devenir chacun d'eux (6)? Comment comprendre que l'animal en soi, par exemple, réside dans le cheval au même titre que tu es en toi-même, ὥσπερ σὺ σαυτῷ? Comment serait-il un dans des êtres qui existent séparément (7) ? Tout être réel est un (8) ; un et individuel sont la même chose (9). Il n'y a point d'unité en soi, point d'être en soi qui existe réellement (10). Ce qui existe réellement, c'est tel homme, c'est Callias, par exemple (11). L'unité indivisible en tant qu'homme, c'est un seul homme (12). Donc par son essence, c'est-à-dire par son âme, l'homme est un, simple et indivisible (13).

---

(1) Part. des anim., I, 1, p. 640, b, l. 34 ; p. 641, a ; Métaph., VII, 11, p. 1136, b. — (2) Ibid., V, 15 ; VII, 11. — (3) Topiq., V, 3, § 1 ; V, 1, § 4. — (4) Métaph., VIII, 6, p. 1045, a. — (5) Ibid., VIII, 6 pass. — (6) Ibid., III, 4, p. 999, b. — (7) Ibid., VII, 14. — (8) Ibid., X, 1, 2, pass. — (9) Ibid., III, 4, p. 999, b ; p. 1000, a. — (10) Ibid., III, 4, pass. Cf. l. I, ch. 6, 7 pass. — (11) Ibid., VII, 13, pass. — (12) Ibid., V, 6, p. 1015, b. — (13) Ibid., V, 26 ; VII, 17 ; XII, 5.

D'un autre côté, le corps est en vue de l'âme (1). Dieu et la nature ne font rien en vain (2). Tout ce qui est l'œuvre de la nature vient de quelque chose et tend à quelque chose. Or ce n'est pas de son point de départ que le mouvement tire son nom, mais bien de sa fin. Tout être naturel se meut donc vers ce qui est sa fin et son but, c'est-à-dire vers sa forme ou son essence (3). Car la cause finale et la cause formelle sont identiques (4). L'âme est donc la cause finale et le but du corps, le principe qui en fait l'unité et sans lequel il n'y aurait que pluralité, dissolution sans fin (5). Quand l'âme s'unit au corps, c'est une forme qui s'ajoute à une matière capable de la recevoir; ce qui était en puissance ne fait plus qu'un avec l'acte dont il était la puissance. C'est que la matière immédiate et la forme sont une seule et même chose : l'être en puissance et l'être en acte ne font ainsi en réalité qu'un seul être. C'est ainsi que l'homme est un, lorsque la matière, qui par elle-même est indéterminée et ne saurait entrer dans une définition, se trouve determinée par la forme qui s'y ajoute (6). Donc l'homme est un en lui-même; il n'est double que par accident (7).

L'âme est l'essence première des êtres animés; c'est par elle qu'on les définit : la définition de l'âme humaine est une définition de l'homme (8). La faculté de voir entre dans la définition de l'œil; chaque

(1) Gr. Mor., II, 10. — (2) Du ciel, I, 4; De la marche des anim., II, p. 704, b; Polit., I, 1, § 5, § 10. — (3) Physique, II, 1, p. 193, b; V, 1, p. 224, b. — (4) Polit., I, 1, § 8; Métaph., VIII, 4, p. 1014, b, l. 1. — (5) Ibid., XIII, 2.—(6) Ibid., VIII, 6, p. 1045.—(7) Ibid., V, 15.— (8) Ibid., VII, 11, p. 1037, a. Cf. Topiq., V, 1, § 4.

faculté doit entrer de même dans la définition de la partie du corps qui lui sert d'organe. L'âme par ses parties a donc la priorité sur les parties du corps; il en est de même de l'âme tout entière par rapport au corps tout entier (1).

On le voit donc : l'âme n'est pas le corps, mais quelque chose du corps (2).

Elle n'est pas le corps, puisque le corps est matière, et qu'elle est forme (3) et essence immatérielle (4). Le corps est sensible et visible; mais le sensible et le visible ne sont point les genres de l'âme (5). Le corps par lui-même est multiple, divers et sujet à une dissolution sans fin (6). L'âme lui donne l'unité et la vie, parce qu'elle est une, simple, indivisible, douée de vie (7) et même impérissable comme essence (8). Le corps est sujet au mouvement, à l'altération, au changement; l'âme est immobile comme acte (9), bien qu'elle paraisse sujette à certaines altérations (10). Elle est principe de mouvement, mais elle n'a point de mouvement en soi-même et n'est mue que par accident (11). L'âme n'a point de lieu (12); elle n'est point, comme le corps, une grandeur (13), ni un élément, ni un composé d'éléments (14); elle n'est donc pas un corps, pas même un corps subtil et délié (15).

Pourtant elle est quelque chose du corps. En effet,

---

(1) Métaph., VII, 10, p. 1035, b. — (2) De l'âme, II, 2, § 14. — (3) Ibid., II, 1, § 7. — (4) Métaph., l. c. p. 1035, b; p. 1036, a. — (5) Topiq., IV, 5, § 5. — (6) Métaph., XIII, 2. — (7) Ibid., VIII, 6 pass.; IX, 8; Topiq., IV, 3, § 2. — (8) Métaph., VIII, 3; VII, 8. — (9) De l'âme, I, 4, § 15 et pass. — (10) Métaph., XI, 12; Phys., VII, 3; p. 246, a; p. 248, a. — (11) De l'âme, I, 3, § 10; ch. 4, § 9; Topiq, IV, 1, § 3. — (12) De l'âme, I, 3, § 3. — (13) Ibid., § 12; Mouv. comm. des anim., IX, § 5. — (14) De l'âme, I, 5, pass. — (15) Ibid., I, 5, § 4; I, 1, § 7, De la jeun., etc., I, § 2.

elle en est la cause, l'essence et la fin, en un mot l'entéléchie. Or, dans la nature aussi bien que dans les œuvres de l'art, autre chose est la forme considérée en elle-même, autre chose est cette forme mêlée avec sa matière; ainsi la forme d'une sphère est autre chose qu'une sphère d'airain ou de bois (1). En elle-même, la forme ne naît pas, mais seulement se réalise dans un objet; ce qui naît, c'est l'ensemble de la matière et de la forme : c'est l'homme, ce n'est pas l'âme. L'âme est donc éternelle comme essence (2). Mais si on la considère comme unie à un corps, elle lui appartient en quelque sorte, comme un principe interne d'existence, puisque sans elle il ne saurait exister (3). D'ailleurs l'âme est l'essence et l'entéléchie, non du premier corps venu, mais d'un certain corps (4), remplissant certaines conditions (5). De même qu'un seul corps ne saurait avoir plusieurs âmes (6), de même aucune âme ne peut être en un autre que celui dont elle est l'âme (7); car la nature fait chaque chose pour une seule fin (8), un seul corps pour une seule âme. De plus l'âme réside en une certaine partie du corps avec lequel elle est en société, et en général, c'est au cœur qu'elle a son siége (9). Par suite de cette union, il semble que l'âme et le corps pâtissent l'un avec l'autre : une altération vient-elle à se produire dans

---

(1) Du ciel, I, 9, p. 277, b. — (2) Métaph., VII, 8; VIII, 3. — (3) Générat. des anim., II, 1, p. 735, a. — (4) Ibid., II, 4 med.; De l'âme, I, 3, § 23; Physiogn., ch. 1 init. — (5) De l'âme, II, 1, § 6; Métaph., XIII, 2. — (6) De l'âme, I, 4, § 6, § 8. — (7) Générat. des anim., II, 1, p. 735, a. — (8) Polit., I, 1, § 5 : ἓν πρὸς ἕν. — (9) De la jeun. et de la vieill., I, § 2; III, § 9; De la long. et de la brièveté de la vie, II, § 3; Mouv. com. des anim., IX, § 5; De la respirat., XVI, § 2; Métaph., VIII, 4, p. 1044, b.

l'état de l'âme, un changement se produit dans la forme du corps (1), et réciproquement, l'esprit se ressent de l'état du corps et n'est point à l'abri de ses changements ; c'est ce que prouvent l'ivresse et la maladie (2). Il y a donc des affections de l'âme qui sont engagées dans la matière et communes au corps. Voilà pourquoi c'est au physicien d'étudier l'âme, sinon tout entière, au moins à ce point de vue particulier (3). Si l'âme a quelqu'une de ses affections ou quelqu'un de ses actes qui lui soit spécialement propre, elle peut être isolée du corps; mais si elle n'a rien qui lui appartienne exclusivement, elle en est absolument inséparable (4).

Il est aisé de voir que l'âme ne saurait être séparée du corps dont elle est l'entéléchie. Il en est de même des parties ou puissances générales de l'âme : car quelques-unes de ces parties ont le caractère d'entéléchie. Pour d'autres parties cependant, qui ne sont l'entéléchie d'aucun corps, rien n'empêche qu'elles aient une existence séparée (5). C'est d'ailleurs une question assez obscure de savoir si l'âme est dans le corps comme un pilote en son navire (6).

Quoi qu'il en soit, et lors même qu'il serait vrai de l'âme tout entière qu'elle cesse d'exister en même temps que la vie est ôtée à la chair et aux autres parties du corps animé (7), il est une vérité indubitable,

---

(1) Physiogn., IV, p. 808, b. — (2) Ibid., I, p. 805, a. — (3) De l'âme, I, 1, §§ 9, 10, 11. — (4) Ibid., § 10. — (5) C'est une réserve que fait Aristote en faveur de l'entendement. — (6) De l'âme, II, 1, §§ 12, 13. Cf. Descartes, Disc. de la méthode, p. 189, édit. de M. Cousin. — (7) De l'âme, I, 4, § 8.

c'est que dans l'homme comme dans tout être vivant, l'âme est faite pour commander et le corps pour obéir (1); car l'âme est ce qu'il y a de plus précieux et de plus excellent (2).

---

(1) Polit., I, 2, § 10; IV, 1, § 4; VI, 3, § 13; Topiq., V, 1, § 2. — (2) De l'âme, I, 5, § 11, Topiq., III, 1, § 11; Gr. Mor., I, 2, init.; I, 3.

CHAPITRE III.

DES PARTIES OU PUISSANCES DE L'AME.

L'être animé se distingue de l'être inanimé en ce qu'il a la vie, par la vertu de l'âme. Mais vivre se prend en plusieurs sens (1). Peut-on se borner à une seule définition, qui ne s'appliquerait qu'à l'animal en soi? Ne doit-on pas plutôt donner une définition différente pour chacun des êtres animés, pour le cheval et le chien, par exemple, pour l'homme et pour Dieu? L'animal en général, comme tout autre terme commun, ou n'est rien, ou n'a qu'une existence ultérieure par rapport aux individus (2). D'ailleurs on n'a même pas dit le genre de l'animal, quand on a dit que le propre de l'animal est d'avoir une âme (3).

L'âme peut être comparée aux figures géométriques. Essayez de donner une définition commune de toutes ces figures : elle leur conviendra à toutes, mais ne sera propre à aucune. Il en est de même des différentes âmes : il est ridicule, ici comme ailleurs, de chercher une commune définition, qui ne représente en particulier aucun objet réel, tandis qu'on néglige l'essence propre et indivisible des êtres qu'on prétend définir (4). De plus, la série des âmes de divers ordres a quelque ressemblance avec la série des figures géo-

---

(1) De l'âme. II, 2, § 2. — (2) Ibid., I, 1, § 5. — (3) Topiq., V, 3, § 7. — (4) De l'âme, II, 3, § 5.

métriques; car de même que les figures qui suivent le triangle le contiennent au moins en puissance, et qu'ainsi le triangle est contenu dans le quadrilatère, de même dans la suite des formes ou fonctions de la vie, le terme supérieur implique le terme inférieur, et la sensibilité, par exemple, ne va point sans la puissance de nutrition; il résulte de là qu'il faut chercher pour chaque être quelle est précisément l'âme dont il est doué, et ainsi quelle est l'âme de l'homme ou celle de la bête (1). En effet, il ne suffit pas de savoir de l'homme que c'est un être animé : il faut dire ce qu'est cet être animé, s'il est sensible ou non, raisonnable ou privé de raison (2).

Deux choses surtout, le mouvement et le sentiment, semblent faire toute la différence de ce qui est animé à ce qui ne l'est pas. Du moins ce sont là à peu près les seuls caractères que les anciens philosophes aient attribués à l'âme (3). L'âme semble donc être à la fois quelque chose qui meut et quelque chose qui connaît (4). Cependant ceux qui l'identifient avec la puissance de connaître et de sentir, ne parlent point de toute âme, non plus que ceux qui la définissent par la locomotion. En effet, les êtres mêmes qui sentent n'ont pas tous la puissance de se mouvoir d'un lieu à un autre. D'un autre côté, beaucoup d'animaux n'ont point la raison, et les plantes qui n'ont ni sentiment ni mouvement local ne laissent pas d'avoir une âme et de vivre (5). Pour affirmer d'un être qu'il

(1) De l'âme, II, 3, § 6. — (2) Dern. Anal., II, 8, § 6. — (3) De l'âme, I, 2, § 2 et pass.; I, 2, § 20; I, 5, § 4; III, 3, § 1. — (4) Ibid., I, 2, § 8; III, 9, § 1. — (5) Ibid., I, 5, § 12.

vit, il suffit qu'on lui reconnaisse un seul des attributs suivants : l'entendement, la sensibilité, le mouvement dans l'espace, ou cet autre mouvement qui se rapporte à la nutrition, à l'accroissement et au dépérissement ; et c'est pour cela que nous accordons la vie même aux végétaux (1).

La différence n'est pas toujours tranchée, d'une part entre les êtres inanimés et les êtres animés, d'autre part entre les êtres vivants eux-mêmes. La nature ne passe que peu à peu d'une espèce à une autre, et souvent dans cette série continue on ne sait à quel genre rapporter les intermédiaires. Comparé à tant de corps privés de la vie, le genre tout entier des plantes semble presque composé d'animaux ; comparé à ces derniers, il semble inanimé (2). C'est par un insensible progrès que certains êtres s'élèvent, par-dessus d'autres, jusques à la vie et au mouvement. Il en est de même des fonctions et des actes de la vie. Les plantes paraissent n'avoir d'autre fonction que de reproduire leur semblable. Il est des animaux chez qui l'on ne découvre au premier abord aucune autre puissance ; mais la sensibilité intervenant, la vie de ces animaux est tout à fait changée par les plaisirs qui résultent pour eux de l'union des sexes, puis par l'enfantement et l'éducation de leurs petits (3). Ainsi, tandis que les plantes vivent, les animaux ont avec la vie le sentiment; et parmi eux quelques-uns, par leur nature, participent non-seulement de la vie, mais du bien vivre : telle est l'espèce humaine (4).

---

(1) De l'âme, II, 2, § 2, § 3. — (2) Hist. des anim., VIII, 1, p. 588, b. — (3) Ibid., l. 11 suiv.; l. 23 suiv. — (4) Part. des anim., II, 10 init.

Tout corps naturel a un principe de mouvement (1) : on pourrait donc croire que tout animal, que tout être animé a la faculté de se mouvoir soi-même d'un lieu à un autre (2). Mais il est des êtres vivants absolument dépourvus du mouvement local et qui n'en ont point les organes, par exemple les plantes et plusieurs espèces d'animaux (3).

Quant à la raison, bien que plusieurs animaux aient comme des traces de cette faculté, ainsi que des dispositions ou habitudes qui s'y rapportent (4), on peut dire qu'elle est proprement le partage de l'homme (5), dont elle constitue véritablement l'essence (6).

Le bonheur est aussi une sorte de vie propre à l'espèce humaine, et parmi les hommes à ceux-là seulement qui possèdent et pratiquent la vertu (7).

Tous ces actes, toutes ces formes de la vie se rapportent à l'âme et en dépendent. Connaître, sentir et croire sont des actes qui appartiennent à l'âme, tout comme l'appétit, le désir et la volonté; c'est bien par l'âme que les animaux sont mus d'un lieu à un autre; c'est elle encore qui les fait croître et déchoir et qui les entretient en leur vigueur. Chacune de ces fonctions est-elle donc dans l'âme tout entière? Est-ce par toute notre âme que nous pensons, que nous sentons, que nous agissons en toute circonstance, ou bien chacun de nos actes

(1) Du ciel, III, 5. (2) Physique, VIII, 14; VIII, 8; Topiq., IV, 2, § 13. — (3) Phys., VIII, 10; De l'âme, II, 3, § 7. — (4) Hist. des anim., VIII, 1. — (5) Polit., IV, 12, § 7; Mor. à Nic., IX, 9, p. 1170, a; V, 15, p. 1138, b; Topiq., II, 5, § 2; V, 1, § 4; V, 3, § 7; V, 4, § 6. — (6) Mor. à Nic. IX, 4, p. 1166, a; IX, 8, etc.— (7) Métaph., IX, 8, p. 1050, b; Polit., IV, 12, § 2.

se rapporte-t-il à une puissance distincte (1)?

Il est bien difficile de dire quelles sont les puissances de l'âme qui diffèrent naturellement entre elles (2), quels noms il leur faut donner, et combien il y en a. Il semble qu'on n'en puisse déterminer le nombre, ni surtout le restreindre, comme font ceux qui divisent l'âme en trois facultés, le raisonnement, la passion et les désirs (3), ou bien comme ceux qui ne distinguent que deux parties, l'une qui a la raison, l'autre qui en est dénuée (4). En effet, les différences sur lesquelles on établit ces distinctions sont loin d'être les plus saillantes. Comment faire rentrer dans ces divisions la nutrition, faculté commune aux plantes et aux animaux, puis la sensibilité, qu'il est bien difficile de rapporter tout entière ou à la partie raisonnable ou à la partie irraisonnable? A laquelle de ces deux parties de l'âme rapportera-t-on l'imaginative? Que faire de l'appétit, si différent de toute autre faculté par sa vertu et son essence? Il serait absurde de le distribuer dans les diverses parties de l'âme : or cela est inévitable dans l'hypothèse dont il s'agit. En effet, l'appétit comprend la volonté, la passion et les désirs. La volonté suppose le raisonnement; le désir et la passion se produisent dans la partie irraisonnable : l'appétit sera donc partout. Vient ensuite la locomotion, mouvement bien différent de celui que nous rapportons à la puissance nutritive. Je n'insiste pas sur les mouvements dont

---

(1) De l'âme, I, 5, § 23. — (2) Ibid., I, 1, § 6. — (3) λογιστικόν, θυμικόν, ἐπιθυμητικόν. Voyez le Phèdre de Platon.— (4) λόγον ἔχον, ἄλογον. Voy. Gr. Mor., I, 1, p. 1182, a.

se compose la respiration, non plus que sur la veille et le sommeil, sujets qui offrent de grandes difficultés (1).

On voit donc le vice des divisions dont nous venons de parler. Si l'on divise l'âme d'après ses puissances en raisonnement, passion et désir, on rencontre un grand nombre de facultés, nutrition, sensibilité, intelligence, volonté, appétit, qui offrent entre elles bien plus de différences que le désir et la passion (2). Quant à la division de l'âme en deux parties, l'une raisonnable, l'autre privée de raison, ce qui a pu en faire naître l'idée, c'est qu'on a considéré une partie de l'âme comme maîtresse et l'autre comme esclave (3). Il est vrai d'ailleurs que l'âme contient des puissances non rationnelles et des puissances rationnelles, telles que les sciences (4). Mais bien que cette division paraisse suffisante et même excellente en morale et dans la théorie des vertus humaines (5), on ne saurait l'admettre dans la science de l'âme : car en elle-même elle est vague et exotérique (6).

Il y a quatre puissances auxquelles toutes les autres se ramènent, et qui, réparties inégalement entre tous les êtres animés, expliquent par cela même leurs diverses natures (7). Ces puissances ou facultés naturelles qui embrassent toute manière de vivre et qui

---

(1) De l'âme, III, 9, §§ 1, 2, 3, 4. Cf. Topiq., V, 4, § 7; V, 1, § 5; V, 8, § 15; Métaph., IX, 2; Mor. à Nic., VI, 5, p. 1140, b; Gr., Mor., I, 1. — (2) De l'âme, III, 10, § 5. — (3) Mor. à Nic., V, 15, p. 1138, b; Polit., I, 5, § 5; Gr. Mor., II, 10.— (4) Métaph., IX, 2.— (5) Gr. Mor., I, 1, p. 1182, a; I, 5; I, 35; Mor. à Nic., I, 13 pass.; II, 1, p. 1103, a; Mor. à Eud., II, 4; Polit., I, 5, § 5; IV, 1 pass., etc. — (6) Mor. à Nic., I, 13, p. 1102, a. — (7) De l'âme, II, 2, § 2, § 11; II, 3, § 1, § 2.

suffisent pour la définition de l'âme, sont la nutrition, la sensibilité, la locomotion et la raison (1).

Les plantes n'ont que la puissance nutritive. D'autres êtres ont en outre la sensibilité, et par conséquent l'appétit et les désirs. Quelques animaux ont la locomotion ; d'autres enfin, comme l'homme, ont de plus la raison et l'entendement, et toute autre faculté (s'il en est) qui serait analogue ou même supérieure à celles-là (2).

La puissance nutritive a deux fonctions distinctes, la nutrition proprement dite et la génération (3).

La sensibilité comprend d'une part cinq sens extérieurs, le toucher, le goût, l'odorat, l'ouïe et la vue; puis le sens commun auquel les sens particuliers se rapportent comme à leur point de départ et à leur centre; enfin la mémoire et la partie de l'imagination qui est étrangère à la raison. D'autre part, le plaisir et la peine, la passion et les désirs, les mœurs et les vertus morales, paraissent être des modifications ou des habitudes de la sensibilité. Il est en outre certains phénomènes, tels que le sommeil et la veille, qui dépendent plus spécialement de la puissance sensitive que de toute autre (4).

La locomotion suppose toujours l'appétit et la sensibilité, souvent la raison et la volonté (5). Nous dirons plus tard les conditions, les organes et les effets de cette puissance de l'âme.

---

(1) Θρεπτικόν, αἰσθητικόν, κινητικὸν κατὰ τὸν τόπον, διανοητικόν. De l'âme, II, 2, § 6; II, 3, § 1, etc. — (2) Ibid., II, 3, §§ 2, 3, 4. — (3) Ibid., II, 4, § 2. — (4) De la sensat., I, § 1 suiv.; Du somm. et de la veille, pass. — (5) De l'âme, III, 9, § 5; ch. 10, pass.

La puissance raisonnable ou entendement (1) comprend l'opinion (2) et la partie de l'imagination qui est accompagnée d'opinion et de raisonnement (3), puis l'entendement pur (νοῦς), bien précieux (4), faculté suprême et essentielle de l'homme (5); la science qui résulte de la démonstration (6), et suppose l'induction et la définition (7); la volonté ou appétit raisonnable (8); enfin les vertus intellectuelles dans lesquelles surtout consiste le bonheur auquel l'homme est appelé par sa nature (9).

Il ne faut confondre les facultés ou puissances de l'âme (δυνάμεις) ni avec les passions (πάθη) ni avec les dispositions acquises ou habitudes (ἕξεις). Ce sont là les trois ordres de faits qui se produisent dans l'âme (10). « J'appelle passions le désir, la colère, la crainte, l'audace, l'envie, la joie, l'amour et la haine, le regret, l'émulation, la pitié et en général tout ce qui est suivi de plaisir ou de peine. Par facultés, j'entends les pouvoirs en vertu desquels nous éprouvons ces divers sentiments, par exemple la capacité d'éprouver de la colère, de la tristesse ou de la pitié. Enfin j'appelle habitudes les dispositions bonnes ou mauvaises de l'âme à l'égard des passions : par exemple, à l'égard de la colère, si elle a en nous trop de violence ou si nous n'en sommes pas assez susceptibles, c'est une mauvaise disposition; si nous n'y sommes portés qu'avec la modération con-

(1) Τὸ διανοητικόν.—(2) Mor. à Nic., VI, 5, p. 1140, a.—(3) De l'âme, III, 3, § 5; ch. 10, § 9, etc.— (4) Τίμιον. Gr. Mor., I, 2.— (5) Mor. à Nic., IX, 4, 8, 9, pass.—(6) Gr. Mor., I, 35, p. 1197, a.—(7) Métaph., XIII, 4, p. 1078, b. — (8) Gr. Mor., I, 13, etc. —(9) Mor. à Nic., X, 8, p. 1178, b.— (10) Ibid., II, 4; Gr. Mor., I, 7; De la sensat., I, § 6.

venable, c'est une bonne manière d'être (1). »

Les facultés sont en nous l'œuvre de la nature (2) : tels sont les sens ; mais les dispositions ou habitudes se contractent à la suite de certains efforts, ou elles sont le fruit de l'étude, par exemple les arts. Les puissances naturelles, au contraire, et celles qui sont sujettes aux passions, ne supposent aucun exercice antérieur (3). Elles n'exigent ni effort ni fatigue (4). Il peut y avoir puissance et faculté, lors même qu'il n'y a pas acte. L'essence de celui qui construit, c'est d'avoir le pouvoir de construire. S'il cesse d'agir, on ne doit pas dire qu'il a perdu son art : car il peut se remettre immédiatement à bâtir. Il se peut de même qu'un être qui a le pouvoir de marcher ne marche pas, ou bien qu'il marche ayant le pouvoir de ne pas marcher (5). Toutes les facultés que nous devons à la nature sont d'abord à l'état de puissances : elles passent ensuite à l'acte, comme cela se voit pour les sens. Mais pour les habitudes et les vertus, nous ne les acquérons qu'après en avoir produit les actes (6) : en effet, aucune vertu n'est innée (7), quoique les hommes apportent en naissant le germe de leurs dispositions morales (8).

Toutes les modifications passagères sont de simples affections et non des qualités (9). Il en est pourtant qui sont communes à tous les hommes (10), comme,

---

(1) Mor. à Nic., II, 4, p. 1105, b. Cf. Gr. Mor., I, 7; I, 8; Mor. à Eudème, II, 2. — (2) Mor. à Nic., II, 4. — (3) Métaph., IX, 5. Cf. Gr. Mor., I, 1. — (4) Rhétor., I, 7, p. 1365. — (5) Métaph., IX, 3 pass. — (6) Mor. à Nic., II, 1. Cf. Mor. à Nic., II, 2, et surtout Mor. à Eud., II, 1. — (7) Mor. à Nic., II. 1, p. 1103, a. — (8) Ibid., VI, 13, p. 1144, b. Polit., IV, 12, § 6, § 7. — (9) Catég., VIII, § 12. — (10) Hermén., I, § 2 suiv.

par exemple, celles qui résultent de la musique (1). Mais en général le plaisir et la peine varient suivant les individus, et c'est même par là qu'on reconnaît la différence de nos penchants (2).

On le voit donc : l'âme est pour ainsi dire partagée entre certaines facultés naturelles, qui sont d'abord en puissance, mais qui tendent à l'acte et qui n'ont de prix que par l'usage que nous en faisons (3) : car c'est par l'acte seulement que nous existons (4). Ces facultés, dont quelques-unes sont sujettes aux passions, peuvent contracter certaines dispositions ou habitudes, par la répétition de certains actes (5). C'est donc par les puissances naturelles, ou par leurs modifications, ou par leurs habitudes, que s'explique tout ce qui se passe dans l'âme. Or chaque puissance est la cause immédiate de ses actes : l'âme elle-même en est aussi la cause en un autre sens. Ainsi on peut entendre de deux façons la cause de la vie et de la sensation, comme de la science. Nous savons en effet, ou par la science ou par l'âme, puisque nous attribuons à l'une et à l'autre l'acte de savoir. Mais de ces deux causes, l'une est la forme même et l'essence de ce qui est capable de savoir. L'autre principe, c'est-à-dire l'âme, est ce par quoi nous avons premièrement la vie, le sentiment et la raison (6).

C'est une grave question de savoir jusqu'à quel point chacune des puissances ou parties de l'âme est

---

(1) Polit., V, 7, §§ 5, 6, 7. — (2) Mor. à Nic., II, 2, p. 1101, b. — (3) Gr. Mor., I, 3; Métaph., IX, 8. — (4) Mor. à Nic., IX, 7, p. 1168, a. — (5) Physique, VII, 4 fin; Gr. Mor., I, 1; Métaph., IX, 5, p. 1017, b, l. 31; De la sensat., I, § 6. — (6) De l'âme, II, 2, §§ 12, 13.

distincte de toutes les autres. N'y a-t-il entre elles qu'une distinction rationnelle, ou bien peuvent-elles être aussi séparées matériellement ? C'est ce qu'il est aisé de déterminer, du moins pour quelques-unes ; mais pour d'autres il y a de grandes difficultés (1). En effet, pour les parties de l'âme autres que l'entendement, les faits prouvent bien qu'elles ne sont point séparables, ainsi qu'on le soutient quelquefois. Il est vrai qu'elles diffèrent en essence, et même que certains êtres animés n'en ont que quelques-unes, ou même une seule (2); mais aucune des puissances supérieures ne va sans les puissances inférieures (3). Ainsi, la nutrition se trouve dans les plantes sans la sensibilité; mais celle-ci n'est jamais séparée de la nutrition. De même, sans le toucher aucun des autres sens n'existe, quoique le toucher puisse exister sans les autres. Tous les êtres doués de sensibilité ne possèdent pas la locomotion, mais eux seuls la possèdent. Enfin très-peu d'animaux ont le raisonnement et la raison; mais ceux qui, parmi les êtres périssables, ont le raisonnement, ont aussi toutes les autres facultés; il n'en est aucun qui possède le raisonnement comme faculté unique (4). Il n'en est pas de même de l'entendement pur et de la puissance spéculative; car l'entendement, chose divine (5), semble être un genre d'âme à part, et le seul qui puisse être isolé du reste, comme l'éternel du périssable (6).

Il importe encore de savoir si l'on doit étudier les

---

(1) De l'âme, II, 2, § 7. — (2) Ibid., §§ 10, 11. — (3) Ibid., II, 3, § 6. — (4) Ibid., II, 3, § 7. Cf. II, 2, §§ 4, 5, 11. — (5) Mor. à Nic., X, 7, p. 1177, a. — (6) De l'âme, II, 2, § 9; II, 3, § 7; Métaph., XII, 3, p. 1070, a.

parties de l'âme avant leurs actes, ou bien s'il faut connaître la pensée avant l'entendement, et la sensation avant la sensibilité. Certainement il paraît utile de connaître l'essence d'une chose pour se rendre compte de ses accidents; et ainsi dans les mathématiques, il faut savoir ce que c'est que droit et non droit, ligne et surface, pour voir à combien d'angles droits sont égaux les angles du triangle; mais, d'un autre côté, la connaissance des propriétés accidentelles est aussi pour beaucoup dans la connaissance de l'essence. Quand nous pouvons expliquer d'après l'expérience tous les accidents d'une chose ou du moins la plupart, alors et seulement alors, nous pouvons définir exactement l'essence, principe de toute démonstration. Si au contraire on définit une chose sans en connaître les manières d'être, sans pouvoir même s'en faire une idée par conjecture, toute définition ainsi donnée est de pure dialectique et tout à fait vide (1). On peut se demander encore s'il faut étudier les facultés avant ou après leurs objets : par exemple, faut-il étudier l'objet senti avant ce qui sent, l'objet pensé avant l'entendement qui le pense (2)?

Telles sont les questions que soulève l'étude de nos facultés.

S'il est nécessaire de savoir ce qu'est en particulier chacune des parties de l'âme, il est tout aussi nécessaire de connaître leurs opérations, avant que de les étudier elles-mêmes. Ainsi, pour comprendre ce que c'est que la raison, la nutrition ou la sensibilité, il faut de nécessité savoir ce que c'est que raisonner,

(1) De l'âme, I, 1, §§ 6, 8. — (2) Ibid., § 7.

sentir ou se nourrir; car les actes et les opérations de nos facultés sont antérieurs aux facultés elles-mêmes en essence (1). De plus, comme ces opérations à leur tour présupposent les objets auxquels elles se rapportent, c'est par ces objets qu'il faudra commencer, et dans l'étude de la nutrition, de la sensibilité ou de l'entendement, nous devrons déterminer avant tout ce que c'est que l'aliment, ce que c'est que l'objet sensible ou l'objet intelligible (2). En effet, nos diverses modifications ne paraissent être que la représentation immédiate des objets qui nous entourent (3), et chaque faculté nous est donnée pour embrasser certains objets auxquels elle est appropriée par sa nature (4). C'est ainsi que nous avons des sens distincts pour des objets distincts; et en général c'est la différence des objets qui détermine la différence des facultés ou parties de l'âme par lesquelles nous les connaissons (5).

---

(1) De l'âme, II, 4, § 1; Gr. Mor., I, 3. — (2) De l'âme,, II, 4, § 2. Cf. III, 8, § 2; De la mémoire, I, § 2. — (3) Hermén., I, § 2. — (4) Mor. à Nic., VI, 1. — (5) Gr. Mor., I, 35; Mor à Nic., VI, 2, p. 1139, a.

CHAPITRE IV.

DE LA PUISSANCE NUTRITIVE OU VÉGÉTATIVE (1).

La vie, pour tout être vivant, se confond avec l'existence : vivre, pour lui, c'est être (2).

Tout être vivant est animé, car c'est l'âme qui est la cause du corps vivant (3); c'est elle qui lui donne l'être (4); c'est par elle que nous vivons premièrement (5); elle a en elle-même la vie, et tout acte de l'âme est une sorte de vie (6). Pour attribuer la vie à un être, il nous suffit donc de savoir qu'il possède une seule des puissances de l'âme, et nous disons qu'il est vivant s'il a, par exemple, l'entendement, la sensation ou le mouvement local; il y a aussi de la vie là où se produisent les mouvements de nutrition, de croissance et de dépérissement. Ne voyons-nous pas, en effet, que les pierres sont incapables de se nourrir? Une telle fonction est donc propre aux êtres animés (7), et c'est pour cela que tous les végétaux semblent doués de vie, car ils paraissent avoir en eux une puissance de nutrition. Cette puissance, qui est la condition de toutes les autres dans les êtres mortels, existe à part dans les plantes, puisqu'elles n'ont

---

(1) Ἡ θρεπτικὴ ψυχή, ἡ φυτῶν ψυχή, τὸ θρεπτικόν, τό φυτικόν. — (2) De l'âme, II, 4, § 4. — (3) Ibid., II, 4, § 3 et suiv. — (4) Ibid., II, 4, § 4. — (5) Ibid., II, 2, § 12; Gr. Mor., I, 4. — (6) Métaph., IX, 8, p. 1050, b, l. 1. — (7) Gr. Mor., I, 4.

en elles aucune autre faculté de l'âme. C'est donc par ce principe que vivent tous les êtres vivants, puisqu'il paraît bien être une sorte d'âme, qu'il précède toutes les autres formes de la vie, et qu'enfin il est commun aux animaux et aux plantes (1).

Nous appelons *nutritive* cette partie de l'âme dont participent les plantes elles-mêmes, et en vertu de laquelle tout ce qui a la vie prend nourriture, croît et décline (2). Pour comprendre la nature de cette faculté, il faut savoir ce que c'est que se nourrir, croître et déchoir, et pour cela il faut déterminer ce qu'est l'aliment ou la nourriture, objet de ces opérations (3).

Dans les corps simples, comme sont ceux des plantes (4), il faut distinguer deux choses : l'aliment et le corps qui en est nourri. L'aliment (5) paraît être un contraire agissant sur son contraire ; mais ce n'est pas au hasard un contraire quelconque, car le feu, par exemple, n'est pas un aliment pour l'eau ; c'est un contraire qui non-seulement engendre son contraire, mais encore le peut accroître (6). Pourtant il y a là quelque difficulté ; car tandis que nous soutenons que c'est le contraire qui nourrit son contraire, nous fondant sur ce qu'un changement se fait toujours soit en l'opposé, soit en l'intermédiaire, il est des philosophes qui pensent que c'est le semblable qui

---

(1) De l'âme, I, 5, § 27 ; II, 2, §§ 2, 3, 4 ; ch. 3, §§ 2, 6, 7 ; III, 9, §§ 2, 4 ; Du somm., I, § 6 ; De la jeun., I, § 3 ; Génér. des anim., I, 23 fin. — (2) De l'âme, II, 1, § 3 ; II, 2, § 5 ; Gr. Mor., I, 4. — (3) De l'âme, II, 4, § 1, § 9. — (4) Ibid., III, 13, § 1. Cf. ch. 12, §§ 2, 5, etc. — (5) Aristote avait fait un traité spécial περὶ τροφῆς, auquel il renvoie dans le livre du sommeil et de la veille. — (6) De l'âme, II, 4, § 9.

nourrit et accroît son semblable (1). Ces deux explications sont peut-être vraies en partie et en partie fausses. Il importe en effet de savoir si l'on entend par nourriture le dernier état où elle arrive, ou bien son état primitif. La nourriture subit une action de la part du corps qu'elle nourrit; elle se transforme par la digestion. S'il s'agit de la nourriture non encore digérée, c'est bien le contraire qui nourrit son contraire; mais si l'on veut parler de la nourriture digérée, c'est le semblable qui nourrit le semblable (2), car alors l'aliment est assimilé au corps nourri, il est devenu en quelque sorte le corps nourri lui-même, puisqu'il en a pris la forme particulière (3).

De même que la direction d'un vaisseau doit être attribuée non-seulement au gouvernail, mais encore à la main qui meut le gouvernail, de même il faut distinguer deux choses dans la nutrition, à savoir la nourriture qui est digérée et la chaleur qui produit la digestion; et en effet, tout corps animé a de la chaleur (4). C'est là peut-être ce qui a fait penser à quelques philosophes que le feu est la cause absolue de la nutrition et de la croissance. Mais la vraie cause est bien plutôt l'âme : c'est elle qui unit et qui ordonne des éléments divers. Le feu par lui-même s'accroîtrait indéfiniment, sans autre limite que celle du combustible; mais dans tous les corps formés par la nature, l'accroissement est soumis à une règle et à une mesure; or un tel caractère convient à l'âme plutôt qu'au feu, à l'essence plutôt qu'à la ma-

(1) De l'âme, II, 4, § 10.— (2) Ibid., II, 4, §§ 10, 11, 16; Générat. et corrupt., I, 7, pass. — (3) De l'âme, II, 4, § 13. — (4) Ibid., § 16.

tière (1). Il est certain d'ailleurs que nul être ne se nourrit qui ne participe à la vie (2), qui par conséquent n'ait une âme, et l'on pourrait définir le corps animé celui qui se nourrit en tant qu'animé : la nourriture est donc en elle-même quelque chose de relatif au corps animé, et suppose essentiellement une âme (3).

Au reste, qui dit nourriture ne dit pas croissance. L'aliment peut ne pas contribuer à l'accroissement : il peut n'être que nutritif, et alors il assure simplement la conservation du corps vivant (4).

L'âme emploie les aliments et les met en œuvre à l'aide de certaines parties du corps qu'elle anime ; car tous les corps naturels sont les instruments de l'âme, aussi bien ceux des plantes que ceux des animaux (5). Dans les animaux, c'est la bouche qui est l'organe propre de la nutrition ; dans les plantes, ce sont les racines (6). Les animaux parfaits ont, sous le rapport de la nutrition, trois parties distinctes, l'une supérieure, par laquelle l'aliment est reçu et introduit ; une autre inférieure, par laquelle est rejeté l'excrément, et une troisième qui est intermédiaire, et qui est la poitrine dans les animaux les plus grands : c'est là évidemment que se fait le travail de la nutrition (7).

Dans les animaux, la faculté nutritive s'exerce surtout pendant le sommeil (8) ; elle trouve aussi dans les sens de puissants auxiliaires, et elle est surtout servie par le sens du goût (9).

---

(1) De l'âme, II, 4, § 7, § 8. — (2) Ibid., §§ 6, 7, 12. — (3) Ibid., § 13 ; Génér., des anim., II, 6. — (4) Ibid. ; De l'âme, II, 4, § 13. — (5) De l'âme, II, 4, § 5. — (6) Ibid., II, 1, § 6 ; II, 4, § 7 ; De la respirat., XI, § 1. — (7) De la jeun. et de la vieill., II, § 1. — (8) Mor. à Nic., I, 13, p. 1102, b ; Du somm., I, § 11. — (9) De la sensat., I, pass. ; IV, § 11 suiv. ; V, pass. ; De l'âme, III, 12, § 3, § 7, etc.

En résumé, il y a trois choses à considérer dans la nutrition : le corps vivant qui est nourri, ce par quoi il est nourri et ce qui le nourrit. Ce qui le nourrit, c'est la première âme, et ce par quoi il est nourri, c'est l'aliment (1).

Mais la nutrition n'est ni la seule ni la plus importante fonction de la vie végétative; elle est subordonnée à un acte supérieur, qui consiste pour chaque être à engendrer un être pareil à soi (2). En effet, l'acte le plus naturel aux êtres vivants qui ne sont ni avortés ni produits par génération spontanée, c'est d'engendrer un autre être pareil à eux, l'animal un animal, la plante une plante, afin de participer de l'éternel et du divin autant qu'ils le peuvent. Tous les êtres, en effet, aspirent à l'immortalité, et leurs actes se rapportent naturellement à ce but suprême. Il est vrai qu'ils n'y sauraient atteindre par leur propre continuité, puisque aucun d'eux ne demeure identique et absolument le même; chacun d'eux pourtant participe plus ou moins de cette perfection suivant sa nature; s'il ne demeure lui-même, il laisse du moins un être à son image; s'il n'est un en nombre, il est un en espèce (3). C'est ainsi que la nature tend à reproduire les êtres tels qu'ils sont (4); aussi les plantes ont-elles, comme les animaux, la puissance de se reproduire. C'est leur acte essentiel, leur fin et leur bien propre (5). Cette puissance de génération réside dans la semence (6), et les plantes n'ont pas d'autre fonction

(1) De l'âme, II, 4, § 14. — (2) Ibid., § 15. — (3) Ibid., § 2. — (4) Gr. Mor., I, 10. — (5) Ibid.; Hist. des anim., VIII, 1; Générat. des anim., II, 1. — (6) Gén. des anim., II, 3.

que la production d'une semence. Cet acte résultant du rapprochement des deux sexes, la nature les a réunis et n'a donné aux plantes qu'un seul sexe, mâle et femelle à la fois sans distinction (1). Les animaux, quelque supérieurs qu'ils soient aux plantes, ont aussi la vie, et quand il en faut remplir les fonctions, ils s'unissent et confondent leur être, devenant semblables à des plantes (2). Chez l'homme, comme chez les animaux, il se fait un rapprochement nécessaire des deux sexes pour la conservation de l'espèce; il n'y a là ni choix ni réflexion : c'est la nature seule qui pousse chacun à la production d'un être fait à son image (3).

La nutrition et la génération, tels sont donc les deux actes essentiels de la puissance nutritive (4); et comme il convient de définir chaque chose par sa fin, on peut dire que cette puissance, dans tout être naturel arrivé à sa perfection, consiste à produire un être pareil à soi (5).

Telle est la faculté nutritive, qui paraît être une sorte d'âme (6), et qui est du moins une des quatre parties essentielles de l'âme (7), la première de toutes dans l'ordre chronologique (8), la quatrième et la dernière au point de vue de la perfection (9). En effet, son action est faible et paraît être unique (10); elle ne possède pas même en puissance le mouvement local (11). Elle agit fatalement, sans éprouver ni

---

(1) Générat. des anim., I, 23, p. 731, a. — (2) Ibid., I, 23 fin. — (3) Polit., I, 1, § 4. — (4) De l'âme, II, 4, §§ 2, 9; III, 9, § 4. — (5) Ibid., II, 4, § 15; Générat. des anim., II, 1, p. 732, a. — (6) De l'âme, I, 5, § 27. — (7) Ibid., II, 2, § 6; II, 3, § 1. — (8) Ibid., II, 4, § 14, § 15. — (9) Mor. à Nic., I, 13. — (10) Du ciel, II, 12. — (11) De l'âme, III, 9, § 5.

plaisir ni peine, sans être capable par conséquent d'aucune vertu (1). Le sommeil et la veille ne dépendent même pas d'elle (2). Enfin, il est facile de voir qu'il y a plus de différence entre cette faculté et toutes les autres qu'entre la partie raisonnable et la partie irraisonnable de l'âme (3).

La puissance nutrive fait à elle seule toute la vie des plantes (4); mais elle est commune à tous les êtres animés, depuis les germes des corps vivants jusqu'aux êtres mêmes qui sont parvenus à leur entier développement (5).

La vie ne se réduit pas, comme le prétend Denys, au mouvement naturel et continu d'un genre capable de nutrition; elle est autre pour les animaux que pour les plantes (6), mais elle a pour premier degré, pour point de départ et pour commencement la nutrition.

---

(1) Mor. à Nic., VI, 13, p. 1144, a; Du somm., I, § 6. — (2) Du somm., ibid.—(3) De l'âme, III, 9, § 2.— (4) Ibid., II, 3, § 2; Mor. à Nic., 1, 13, p. 1102, a. — (5) Mor. à Nic., I, 6, 13, pass.; De l'âme, III, 9, §§ 2, 4; ch. 12, § 1 et pass.; Métaph., V, 5. — (6) Topiq., VI, 10, § 4.

CHAPITRE V.

DE LA PARTIE SENSITIVE OU SENSIBILITÉ EN GÉNÉRAL (ἡ αἰσθητικὴ δύναμις, τὸ αἰσθητικόν).

Tandis que les plantes n'ont que la nutrition, il est des êtres qui ont la puissance nutritive à la fois et la sensibilité ou puissance de sentir (1). Cette puissance est une des parties essentielles de l'âme, et l'on ne peut douter qu'elle lui appartienne : car c'est bien par l'âme que nous sentons premièrement (2).

La sensation est une connaissance (3) et consiste en une certaine manière de pâtir de la part des objets (4). Pour comprendre ce que c'est que sentir, il nous faudra donc avant tout étudier les objets sensibles (5). Il y a cinq sens, qui sont le toucher, le goût, l'odorat, l'ouïe et la vue : chacun d'eux réside en un organe et perçoit les objets qui par leur nature sont propres à l'affecter (6). Mais de plus il y a un sens commun, qui est le premier sensitif, qui réside en l'organe central de la sensibilité, et qui compare les données des sens particuliers (7).

C'est la sensibilité qui communique aux animaux les mouvements contraires qui produisent la respira-

---

(1) De l'âme, II, 3, § 2. — (2) Ibid., II, 2, §§ 6, 12; ch. 3, § 1. — (3) Générat. des anim., I, 23, p. 731, a. — (4) De l'âme, II, 5, § 1. — (5) Ibid., II, 4, § 1. — (6) Ibid., III, 1, § 1 ; Mor. à Nic., X, 4. — (7) Du somm., II, § 3 ; De la jeunesse, I, pass. ; III, § 6.

tion (1). Il semble même qu'on lui doive rapporter la santé et la maladie, la jeunesse et la vieillesse, la vie et la mort dans les animaux (2). C'est elle encore qui est la cause du sommeil et de la veille, des défaillances, de l'évanouissement et du délire (3).

L'imagination et la mémoire supposent la sensation et en résultent, et par conséquent les songes doivent être aussi attribués à la puissance sensitive (4).

D'un autre côté, la sensation est accompagnée de peine ou de plaisir, et là où se trouve le plaisir, on voit naître les désirs, par exemple la faim et la soif (5). Or le désir est une sorte d'appétit, puisque l'appétit est désir, passion ou volonté (6). L'appétit semble donc être une partie de la sensibilité (7), mais non l'appétit tout entier; car la volonté ne se produit qu'avec la raison (8).

Enfin les peines et les plaisirs du corps donnent naissance à des vices et à des vertus (9) qui se rapportent à l'appétit et à des facultés non raisonnables, et qui par là appartiennent à la sensibilité (10).

Quoique la locomotion suppose toujours quelque imagination et quelque appétit (11), ce n'est pourtant pas la sensibilité qui meut les animaux; car il y a des animaux qui ont la sensation et qui n'ont ni la puissance de se mouvoir, ni les organes néces-

---

(1) De la sensat., I, § 3; Métaph., V, 5. — (2) De la sensat., I, § 3. — (3) Du somm., I, pass.; II, § 5. — (4) De l'âme, III, 3, § 11, § 13; De la mém., I, pass.; Des songes, I, pass. — (5) De l'âme, II, 2, § 8; II, 3, § 2, § 3; III, 11, § 1; Du somm., I, § 11. — (6) De l'âme, II, 3, § 2; De la sensat., I, § 2; Mouv. commun des anim., VI, § 4, § 5. — (7) De l'âme, II, 3, § 2; III, 7, § 2. — (8) Ibid., III, 9, § 3. — (9) Physique, VII, 4 med.— (10) Mor. à Nic., III, 13; Mor. à Eud., II, 4. — (11) De l'âme, III, 9, § 5; Mouv. commun des anim., VI, § 8.

saires pour se transporter d'un lieu à un autre (1). L'appétit n'est même pas absolument maître de tous nos mouvements, mais l'entendement y a aussi sa part (2).

Il ne faut pas non plus attribuer à la sensibilité l'action morale, car elle en est incapable (3), ni la science, car celle-ci porte sur l'universel, et la sensation sur le particulier (4).

Cependant la vérité ne nous est connue que par ces deux facultés : la sensibilité et l'entendement (5). La sensation est en soi un acte excellent, et elle est une fin pour tout ce qui en est doué essentiellement (6). Elle ne naît dans l'être vivant qu'après la nutrition, et ainsi elle est d'abord en puissance avant que d'être en acte. En effet, l'animal qui vient d'être engendré a déjà en puissance la sensibilité, puisqu'il est fait pour la posséder plus tard; mais en acte il n'a que la nutrition (7). La semence des animaux vit et engendre aussi bien que les plantes : elle contient donc évidemment la puissance végétative. Il est certain du reste que la partie sensitive s'y ajoute avec le temps. C'est qu'un être animé ne devient pas tout d'un coup animal et homme, ni même animal et cheval; la fin ne se produit qu'en dernier lieu (8). La sensation ne naît donc qu'avec l'animal qui sent (9). Il faut d'ailleurs plusieurs conditions pour qu'elle se produise.

---

(1) De l'âme, I, 5, § 13; II, 2, § 4; III, 9, § 6.—(2) Ibid., III, 9, § 8. — (3) Mor. à Nic., VI, 2, p. 1139, a. — (4) Dern. Anal., II, 19, § 7. Cf. Topiq., IV, 4, § 13, etc. — (5) De l'âme, III, 9, § 1; Mor. à Nic, VI, 2; Des songes, I, § 1. — (6) Du somm., II, § 7. — (7) De l'âme, II, 5, § 5 suiv. — (8) Générat. des anim., II, 3, p. 736, a. — (9) Catég., VII, § 21.

Ce qui est purement terrestre est incapable de toute sensibilité, comme on le voit par certaines parties des animaux, telles que les os, les nerfs, et les poils, qui paraissent être absolument insensibles (1). De même, ce qui est tout à fait privé de chaleur est absolument incapable de sentiment (2). Enfin la sensibilité ne pouvant s'exercer sans le corps (3), quelle sera la partie du corps qui lui devra servir d'organe? C'est à tort que certains philosophes ont logé la faculté de sentir dans le cerveau. En effet, si dans les animaux le principe de la vie est évidemment au cœur, il faut bien que le principe sensitif y réside également, puisque c'est par lui seul qu'un être vivant est animal (4). D'ailleurs ce qui est premièrement capable de sentir dans l'animal, c'est ce qui est premièrement sanguin, c'est-à-dire le cœur (5). C'est donc au cœur que réside la sensibilité comme en un organe premier qui ne fait qu'un avec elle, mais dont l'essence est bien différente, car la sensation n'est pas quelque chose d'étendu, mais elle est pour ainsi dire l'âme et la faculté propre de cet organe (6). Elle se communique de là à tout l'animal, et l'on peut dire que la sensibilité tout entière est par rapport au corps entier, en tant que sensible, ce que la vue est par rapport à l'œil (7).

Tel est le principe par lequel tous les animaux ont la sensibilité (8), c'est-à-dire la faculté qui les con-

---

(1) De l'âme, I, 5, § 9. — (2) Ibid., III, 1, § 3. — (3) Ibid., III, 4, §§ 4, 5. — (4) De la jeunesse, III, pass.; Du somm., II, § 10; Mouv. commun des anim., X, § 8; XI, etc. — (5) Part. des anim., III, 4, pass. Cf. III, 5. — (6) De l'âme, II, 12, § 2. — (7) Ibid., II, 1, § 9. — (8) Ibid., III, 2, § 15.

stitue essentiellement : car de même que le principe nutritif fait les êtres vivants, c'est la sensation qui fait primitivement l'animal (1), de telle façon que sentir lui est plus propre que vivre (2), ou plutôt pour lui, vivre c'est sentir (3). La vie sensitive nous est donc commune avec tous les animaux (4), et si l'homme sent, c'est en tant qu'il participe de l'animal : car sentir est le propre de l'animal au même titre que savoir est le propre de l'homme (5).

Toutefois cette faculté n'est pas tout entière dans chacun des êtres dont elle constitue l'essence. Il semble d'abord qu'on doive leur attribuer les qualités les plus considérables de la vie animale, les sens et la mémoire, l'appétit, le plaisir et la peine (6). Mais tous les sens ne leur appartiennent pas en commun ; le toucher est le seul que possèdent tous les animaux. En général, ils ont aussi le goût, excepté quelques animaux imparfaits. Beaucoup sont privés de l'odorat, de l'ouïe et de la vue (7). Ils paraissent tous avoir quelque appétit et quelque imagination, à des degrés divers (8) ; mais cela même est bien douteux (9). Quant à la mémoire, il est certain que chez plusieurs elle n'existe pas du tout (10).

On le voit donc : la puissance de sentir est tellement répartie entre les êtres vivants, que quelques-uns

---

(1) De l'âme, II. 2, § 4 ; III, 12, §§ 2, 3, 6 ; Métaph., I, 1 ; Topiq. V, 5, § 4. — (2) Topiq., V. 8, § 11. Cf. V, 2, § 8 ; ch. 3, § 7 ; ch. 4, § 3. — (3) Mor. à Nic., IX, 9, p. 1170, a. — (4) Ibid., I, 6, p. 1097, b. — (5) Topiq., V, 5, § 4 ; ch. 8, § 6. — (6) De la sensat., I, § 1. — (7) De l'âme, II, 2, § 5 ; ch. 3, § 2 ; Du somm., II, § 1 ; Hist. des anim., IV, 8, pass., etc. — (8) De l'âme, III, 11, § 1, § 2. — (9) Ibid., II, 3, § 3 ; III, 3, § 7. — (10) Dern. Anal., II, 19, § 5 ; Métaph., I, 1.

n'en ont pas de trace, d'autres paraissent sentir légèrement ou même très-obscurément (1). Quoi qu'il en soit, et lors même qu'il serait possible de vivre et de sentir plus ou moins (2), on doit accorder que la sensation, qui est par excellence l'acte de la sensibilité (3), est commune à tous les animaux et propre à eux seuls (4), et que c'est par là que l'animal doit être défini par opposition à tout ce qui n'est pas lui (5). En effet, les plantes vivent; mais les animaux ont avec la vie la sensation (6), qualité excellente ou méprisable, suivant qu'on la compare avec la pensée pure ou avec la vie purement végétative. En regard de l'intelligence, en effet, il semble que ce ne soit rien de ne participer qu'aux sens du toucher et du goût; mais en regard des êtres insensibles c'est un privilége excellent, et il paraît désirable alors d'avoir en partage cette connaissance, au lieu de rester comme mort et comme sans existence. C'est donc par la sensation que les animaux se distinguent des êtres qui ont simplement la vie (7). Au reste, ils ont aussi la vie et en remplissent les fonctions; car la sensibilité ne va jamais sans la faculté nutritive (8) : elle s'en distingue en raison et en essence (9), aussi bien que du corps où elle réside (10), mais elle est indissolublement unie à l'une et à l'autre ; elle en est in-

(1) Hist. des anim., VIII, 1. Cf. Part. des anim., IV, 5, p. 681, l. — (2) Topiq., V, 8, § 2. — (3) De l'âme, II, 4, § 1; Des songes, I, § 1. — (4) De la sensat., I, § 7; Part. des anim., II, 1; De l'âme, III, 3, § 7; Métaph., I, 2, etc. — (5) De la jeunesse, I, § 3; Part. des anim., III, 4; Génér. des anim., II, 3. — (6) Part. des anim., II, 10 init.; Génération des anim., II, 1. — (7) Génér. des anim., I, 23. — (8) De l'âme, I, 5, § 27; II, 3, § 7; Du somm., I, § 6. — (9) Du sommeil, l. c. — (10) Mouv. comm. des anim., IX, § 5.

séparable (1). Mais de même que la nutrition est la condition de la sensibilité, celle-ci à son tour est supposée par les facultés supérieures. Sans la sensibilité, la pensée elle-même est impossible, au moins dans les êtres mortels (2). La partie sensitive semble même jusqu'à un certain point participer de la raison, et à vrai dire, il est aussi difficile de la supposer absolument dénuée de raison que de la rapporter tout entière à la partie raisonnable de l'âme (3).

---

(1) De l'âme, III, 4, § 5. — (2) Ibid., III, 12, § 4. — (3) Ibid., III, 9, § 2, § 3.

CHAPITRE VI.

DES SENS EN GÉNÉRAL ET DE LEURS OBJETS.

La sensation et son objet sont dans une relation réciproque (1). L'objet sensible n'est ainsi nommé que parce qu'il est perçu par la faculté de sentir (2). Mais la sensation et les sens présupposent l'objet sensible (3), et pour comprendre ce que c'est que sentir, il importe de connaître auparavant les objets auxquels s'applique la sensation (4), et d'après lesquels on la divise en espèces (5).

Il y a trois sortes d'objets sensibles. Il en est qui sont propres à un certain sens, et qui ne sauraient être connus directement par aucun autre ; il en est ensuite qui, tout en étant connus en eux-mêmes, sont communs à tous les sens ; enfin d'autres sont perçus par accident et non plus en eux-mêmes (6). Mais les objets propres des sens doivent être par excellence appelés sensibles, puisque c'est à eux que s'applique naturellement chaque sens (7).

Les accidents ou qualités des corps, tels que la couleur, la saveur, le son et l'odeur, la pesanteur,

---

(1) Catég., VII, § 9; X, § 4; Métaph., IV, 5; V, 5, 15.—(2) De la sensat., VI, § 1; Métaph., I, 7 fin. — (3) Mor. à Nic., X, 4 med.; Métaph., V, 15 fin. — (4) De l'âme, II, 4, § 1. – (5) Ibid., III, 8, § 1. — (6) Ibid., II, 6, § 1 suiv.; III, 3, § 12. – (7) Ibid., II, 6, § 4.

le froid et le chaud, le dur et le mou, le sec et l'humide, produisent des sensations (1). On peut les ramener à cinq sortes d'objets perceptibles par des sens particuliers, savoir : la couleur, le son, l'odeur, la saveur et le contact, ou ce qui est senti par contact (2). A chacun de ces genres de qualités se rapporte un sens spécial (3) ; car la nature a donné des sens différents pour des objets différents (4). Il y a donc cinq sens, qui sont la vue, l'ouïe, l'odorat, le goût et le toucher (5). La vue connaît la couleur, l'ouïe le son, et l'odorat l'odeur ; le goût s'applique aux saveurs et le toucher à tout ce qui est perçu par contact, c'est-à-dire aux qualités distinctives des corps en tant que corps (6). Chaque genre d'objets sensibles comporte une opposition première, à laquelle se ramènent toutes les nuances ou différences secondaires : telle est dans les couleurs l'opposition du blanc et du noir, celle du grave et de l'aigu dans les sons, le doux et l'amer dans les saveurs et les odeurs, et enfin parmi les objets tangibles, les diverses oppositions du froid et du chaud, du dur et du mou, du rude et du poli, du sec et de l'humide (7). Tout sens est apte à juger des différences de ses objets propres (8), et l'on peut dire que le plus parfait est celui qui saisit le mieux les nuances les plus.

---

(1) De la sensat., VI, § 1 ; Météorol., IV, 8 pass.—(2) De la sensat., III, § 1. Il faut remarquer cet emploi du mot ἁφή dans le sens d'objet du toucher. Cf. Météorol., IV, 10. — (3) Métaph., IV, 2, p. 1003, b ; Topiq., I, 15, § 4 ; De la sensat., VII, § 3. — (4) Gr. Mor., I, 35. — (5) De l'âme, III, 1, § 1. — (6) Gr. Mor, I, 35 ; De l'âme, II, 6, § 2 ; ch. 11, § 10 ; III, 12, § 6 ; Hist. des anim., I, 11. — (7) De l'âme, II, 11, § 2 ; De la sensat., IV, § 13 ; VI, § 5.— (8) De l'âme, III, 2, § 10.

délicates (1). Un même sens porte donc sur les contraires, bien que peut-être il ne les connaisse point de la même manière (2).

Les objets communs des sens sont l'étendue, la figure, le mouvement et le repos, le nombre et l'unité (3). Ces qualités ne sont point l'objet propre d'un sens, mais elles sont communes, sinon à tous les sens, du moins au tact et à la vue. Il n'y a donc point pour elles de sens propre, et elles nous sont données par une sensation commune (4). Ces qualités diffèrent encore des objets propres, en ce que pour ceux-ci il y a des contraires comme le blanc et le noir, le doux et l'amer, tandis qu'une figure par exemple ne paraît pas être contraire à une autre figure (5).

Quant aux objets connus par accident, ce sont ceux qui sont connus par un sens autre que celui dont ils sont les objets propres. Ainsi quoique la saveur soit invisible, aussi bien que le son (6), la vue peut par accident connaître les choses douces (7). Elle peut, tout en percevant directement la blancheur dans un corps, connaître par accident que cet objet est le fils de Diarès ou de Cléon, parce qu'en effet c'est un accident de la blancheur de se rencontrer en tel ou tel individu (8). Les qualités sensibles connues par accident se rapportent donc aux cinq sens énumérés, mais d'une manière indirecte et sans qu'ils en soient affectés (9).

Si les qualités des corps pouvaient être divisées à

(1) De la sensat., IV, § 16. — (2) Topiq., I, 10, § 4; VIII, 1, § 15, etc. — (3) De l'âme, II, 6, § 3; III, 1, § 5, § 8. — (4) De l'âme, III, 1, § 7. — (5) De la sensat., IV, § 16. — (6) Métaph., XI, 10. — (7) De l'âme, III, 1, § 5. — (8) Ibid., III, 1, §§ 6, 7. — (9) Ibid., II, 6, § 4.

l'infini, il faudrait admettre des sens en nombre infini (1). Si l'on suppose avec Platon des objets sensibles intermédiaires, il faut par la même raison supposer des sens intermédiaires pour les percevoir (2). D'un autre côté, si tous les objets sensibles étaient tangibles, ainsi que le veulent la plupart des physiciens, il faudrait que tous les sens fussent des espèces du toucher (3). Mais à moins qu'il n'y ait d'autres corps possibles et d'autres qualités que celles qui appartiennent aux corps d'ici-bas, on peut affirmer qu'il y a cinq sens, et qu'il n'y en a que cinq (4).

Il faut faire une distinction importante entre l'acte et la puissance. En effet, ce qui a le son ne résonne pas toujours, et en général chaque objet des sens est de deux façons : en acte et en puissance (5). Il en est nécessairement de même des sens (6). A l'objet en puissance répond le sens en puissance, et à l'objet en acte le sens en acte (7). Voilà pourquoi un même sens porte sur le sensible et le non-sensible dans chaque genre, la vue par exemple connaissant le visible et l'invisible, le toucher ce qui est tangible et ce qui ne l'est pas, et de même pour les autres sens (8). Cependant les excès des qualités sensibles échappent à la sensation ou en détruisent les organes (9).

Toute sensation se produit dans l'âme par le moyen du corps (10). Chaque sens a dans le corps un organe

(1) De la sensat., VI, § 1. — (2) Métaph., III, 2. — (3) De la sensat., IV, § 14. — (4) De l'âme, III, 1, §§ 1, 4; Hist. des anim., IV, 8. — (5) De l'âme, III, 2, § 4; De la sensat., III, § 10. — (6) De l'âme, II, 5, § 2 et suiv.; III, 2, § 4 suiv., § 8; III, 7, § 1; De la sensat, IV. — (7) De l'âme, III, 8, §§ 1, 2. — (8) Ibid., II, 10, § 3; ch. 11, § 12. — (9) Ibid., III, 2, § 9; ch. 13, § 3. — (10) De la sensat., I, § 6; Du somm., I, § 1; De l'âme, III, 4, § 5.

double : il y a deux yeux pour la vue, pour l'ouïe deux oreilles, pour l'odorat deux narines; on peut même distinguer deux parties dans la langue, qui est l'organe du goût; quant au toucher, la chose est plus difficile à constater, parce que son organe n'est point la chair, mais qu'il est placé à l'intérieur du corps (1). Quoique l'ouïe et l'oreille soient sur le côté, les organes des sens, comme les narines, les yeux, la langue, sont placés par-devant (2), et c'est là ce qui a servi à distinguer dans les animaux une partie antérieure et une partie postérieure. En effet, comme ils ont tous la sensation, la partie où elle se produit d'abord et d'où elle est communiquée au reste du corps, a été appelée le devant de l'animal (3). Quelques philosophes s'efforcent de rapporter ces organes aux éléments, et ne pouvant ramener les cinq sens aux quatre éléments, ils ne savent que faire du cinquième sens. On peut cependant assigner un élément à chacun des organes des sens : l'eau à la partie de l'œil qui voit, l'air à l'ouïe, à l'odorat le feu; le toucher se rapporte à la terre, et le goût n'est, sous ce rapport, qu'une espèce du toucher (4).

Au delà de ces organes il est pour chaque sens un organe premier où il a son principe et son siége; pour le goût et le toucher, cet organe est dans le voisinage du cœur, pour les autres sens il est au cerveau (5); aussi la tête est surtout faite en vue du cerveau : la nature y a placé plusieurs sens, parce

(1) Part. des anim, II, 10. — (2) Hist. des anim., I, 15. — (3) De la marche des anim., IV, p. 705, b. — (4) De la sensat., II, pass. Cf. De l'âme, III, 1, § 3. — (5) De la sensat., II, § 13; Part. des anim., II, 10.

que le sang y étant d'une chaleur tempérée, est propre d'une part à échauffer modérément le cerveau, et d'autre part à assurer la tranquillité et l'exactitude des perceptions sensibles (1). Mais le cœur est le centre où aboutissent tous les organes : il est l'organe de la sensibilité même ; il est par conséquent le siége dernier et commun de tous les sens particuliers (2).

L'objet sensible ne meut pas directement le premier organe du sens auquel il se rapporte. En effet, si on venait à le placer immédiatement sur cet organe, il n'y causerait aucune sensation (3). Il y a donc entre chaque sens et son objet un intermédiaire qui est mu par l'objet et qui meut à son tour l'organe du sens (4). Cet intermédiaire est la chair elle-même pour le toucher et le goût ; c'est l'air pour les trois autres sens (5). Ainsi le goût et le toucher ne s'exercent point à l'aide d'un corps étranger, tandis que le milieu commun de l'ouïe, de la vue et de l'odorat est bien distinct de notre corps (6).

Il en est des sens à peu près comme des puissances générales de l'âme. Il y a des animaux qui ont tous les sens ; d'autres n'en ont que quelques-uns ; d'autres enfin n'en ont qu'un seul, le plus nécessaire de tous, à savoir le toucher (7). Sans le toucher en effet nul autre sens n'existe, mais il peut exister sans les autres : ainsi beaucoup d'animaux n'ont ni la vue

(1) Part. des anim., II, 10. — (2) Mouv. comm. des anim., XI, § 5 ; De la jeunesse, III, § 6 ; Du somm., II ; De l'âme, II, 12, § 2 ; I, 4, § 13. — (3) De l'âme, II, 7, § 8 ; II, 9, § 6. — (4) Ibid., III, 12, § 8. — (5) Ibid., II, 11, § 4, § 5. — (6) Ibid., II, 10, § 1 ; III, 12, § 6 ; De la sensat., I, § 6. — (7) De l'âme, II, 2, § 11.

ni l'ouïe, et sont totalement privés du sens de l'odorat, tandis que tous participent du toucher (1). C'est que la perte du toucher entraîne la mort de l'animal; les autres sens au contraire lui sont donnés non pour être simplement, mais pour être bien (2). Le goût paraît cependant lui être indispensable pour la nourriture, où il distingue l'agréable et le désagréable. Les trois autres sens, qui s'exercent à l'aide de milieux extérieurs, ont été donnés aux animaux doués de locomotion, afin que percevant à distance, ils puissent découvrir de loin leur nourriture et éviter ce qui leur serait nuisible ou dangereux. Ces mêmes sens dans les êtres doués de réflexion, ne sont point inutiles soit pour la connaissance, soit pour l'action (3).

Tous les animaux parfaits ont les cinq sens (4). L'homme par conséquent les possède (5). C'est lui d'ailleurs qui a dans la plus grande perfection le sens du toucher (6) et qui est le mieux doué en général pour la sensibilité (7).

---

(1) De l'âme, II, 2, §§ 4, 5; ch. 3, § 7; III, 12, §§ 2, 7; ch. 13, § 1.— (2) Ibid., III, 12, § 8; III, 13, § 3. — (3) De la sensat., I, §§ 8, 10. — (4) De l'âme, III, 1, § 4. — (5) Hist. des anim., IV, 8. — (6) De la sensat., IV, § 1; Hist. des anim., I, 15. — (7) Εὐαισθητότατος, Part. des anim., II, 17.

CHAPITRE VII.

DU TOUCHER (ἁφή, ἁπτικόν).

La théorie du toucher présente une double difficulté, relativement à ses objets et à son organe.

Il y a lieu d'abord de se demander si le toucher est un ou plusieurs sens (1). En effet, on remarque dans les objets tangibles plus de diversité que dans les objets des autres sens (2). Chacun de ceux-ci semble n'avoir qu'une sorte de contrariété entre ses objets : la vue n'a que celle du blanc et du noir, l'ouïe celle du grave et de l'aigu, le goût celle du doux et de l'amer. Mais pour le toucher il y a plusieurs de ces oppositions : ainsi le chaud et le froid, le sec et l'humide, le dur et le mou et toutes les autres qualités de ce genre. On peut bien dire, il est vrai, qu'il y a aussi de nombreuses nuances entre les données de chacun des autres sens, par exemple, entre les couleurs, objet propre de la vue, ou bien entre les sons, objet propre de l'ouïe. Mais encore faut-il avouer que, malgré cette diversité, chacun de ces sens a un objet unique, facile à reconnaître et à définir, tandis qu'on ne saurait dire clairement quel est l'objet unique du toucher, comme on dit que le son est l'objet de

(1) De l'âme, II, 11, § 1. — (2) Ibid., II, 6, § 2.

l'ouïe (1). Quoi qu'il en soit, on peut remarquer que le toucher s'applique proprement aux caractères distinctifs des corps en tant que corps : je veux parler des caractères par lesquels se définissent les éléments, savoir le chaud et le froid, le sec et l'humide (2). Le toucher perçoit aussi tout ce qui a du poids et de la légèreté (3); il juge des angles (4); il connaît, en commun avec la vue, l'étendue et la figure, le rude et le poli, l'aigu et l'obtus, qualités qui se rencontrent toutes dans les angles (5). Les objets communs, par exemple certains mouvements, doivent être aussi rangés parmi les données du toucher (6). Enfin ce sens donne à la fois la connaissance du tangible et de ce qui ne l'est pas. Par objets non tangibles, on entend d'un côté ceux qui n'ont qu'en une faible mesure les qualités tangibles, par exemple l'air, et d'un autre côté les excès de ces mêmes qualités, qui détruisent la sensation par leur violence même (7).

Tout corps est tangible (8), et l'objet tangible paraît presque se confondre avec l'objet sensible (9); au moins semble-t-il qu'on doive rapporter au toucher la définition du vide et du plein, le vide étant l'absence de tout corps tangible (10).

Proprement, le tangible est ce dont on a la perception par contact (11). La définition du contact se tire des choses qui ont une position (12). Il ne faut con-

(1) De l'âme, II, 11, § 2. Cf. Gén. et corr., II, 2, p. 329, b.—(2) De l'âme, II, 11, § 10; II, 3, § 3; II, 10, § 1, § 4; Part. des anim., II, 1. Voyez surtout Météorol., IV, 8 et 10.— (3) Physique, IV, 9. — (4) Topiq., I, 15, § 4.— (5) De la sensat., IV, § 15.— (6) De l'âme, II, 6, § 3. — (7) Ibid., II, 11, § 12; II, 12, § 3. — (8) Ibid., II, 12, § 6. — (9) Génér. et corrupt., II, 2.— (10) Physique, IV, 9.— (11) De l'âme, III, 12, § 6; De la sensat., III, § 1; Gén. et corr., II, 2. — (12) Génér. et corrupt., I, 6.

fondre le contact ni avec la limite, ni avec la continuité, ni avec une étendue homogène. En effet, toucher et être limité sont deux choses bien distinctes (1); une étendue homogène implique le contact des parties dont elle se compose, mais le contact ne suppose pas nécessairement l'homogénéité. D'un autre côté, tout contact a lieu entre choses continues (2); mais deux choses continues ne sont pas toujours en contact, par exemple deux nombres qui se suivent. Il suffit pour la continuité, qu'il n'y aît aucune interposition de parties semblables; mais deux objets sont dits en contact quand leurs extrémités sont ensemble; ils sont de plus homogènes, quand leurs extrémités sont une seule et même chose (3).

Il ne saurait y avoir d'action ni de passion entre choses qui ne se touchent point; et l'objet mu n'est pas seulement touché, il touche à son tour ce qui le meut (4). Cependant nous frissonnons plutôt lorsqu'un objet nous touche, que lorsque nous le touchons (5), et nous ne disons pas d'un objet désagréable que nous le touchons; mais nous disons de préférence qu'il nous touche (6).

Il ne faut pas non plus exagérer cette idée du contact dans l'exercice du toucher. Il est bien vrai que ce sens perçoit les objets directement, et c'est même pour ce motif qu'il a reçu le nom de toucher, parce que seul il paraît sentir immédiatement par lui-même (7). Mais il ne faut point s'y tromper, ni croire que la chair

(1) Phys., III, 13. — (2) Ibid., V, 5. — (3) Ibid., VI, 1; Du ciel, I, 1. — (4) Génér. et corr., I, 6 pass. — (5) Probl., XXXV, 1. — (6) Génér. et corr., I, 6 fin. — (7) De l'âme, III, 13, § 1.

soit l'organe du toucher : elle en est plutôt l'intermédiaire (1). Sans doute la chair et les parties qui y correspondent dans les animaux qui n'ont point de chair sont capables de sensation (2). Mais comment comprendre qu'un organe perçoive un objet qui le toucherait directement (3)? Il doit y avoir quelque milieu entre le toucher et son objet, de même que pour tous les sens; quoique cela soit ici un peu moins évident (4). La chair est placée précisément de manière à empêcher un contact immédiat; elle sert donc de milieu entre l'objet tangible et l'organe primitif du toucher, qui est à l'intérieur (5).

On objectera peut-être que dès que la chair entre en contact avec un objet, une sensation se produit aussitôt; et il faut avouer qu'il y a quelque différence sous ce rapport entre le toucher et les autres sens. Ici en effet ce n'est pas le milieu qui nous modifie : nous sommes modifiés en même temps que lui. Mais il ne s'ensuit pas de là que la chair soit l'organe même du toucher. En effet, supposons qu'on recouvre la chair d'une membrane, la sensation se produira encore instantanément; cependant il est bien clair que cette membrane n'est point l'organe du sens : ajoutons que si cet intermédiaire était de même nature que la peau, la sensation le traverserait encore plus vite. Il en est ici comme d'un homme frappé à travers son bouclier : ce n'est pas le bouclier qui, étant frappé, a porté le coup, mais l'homme et le bouclier ont été tous les deux frappés en même temps (6). D'ailleurs,

(1) De l'âme, II, 11, § 1, § 9. — (2) Part. des anim., II, 5, 8. — (3) De l'ame, II, 11, § 9. — (4) Ibid., II, 7, § 8. — (5) Ibid., II, 11, § 1, § 9. — (6) Ibid., II, 11, §§ 3, 7, 8.

de même que l'air est un milieu commun pour l'odorat, pour l'ouïe et pour la vue, certaines parties de la chair servent à la fois d'intermédiaire pour le toucher et pour le goût (1). Quant à l'organe intérieur et premier du toucher, on ne lui a point donné de nom, parce que ce sens étant commun à tous les animaux, il n'y avait pas lieu de les distinguer par là, et parce qu'il était difficile de découvrir l'organe du toucher, comme étant plus intérieur que ceux des autres sens (2). Cependant il est certain que le toucher a son principe dans le voisinage du cœur (3); car il tend évidemment vers ce siége commun de tous les sens (4).

Au reste, l'organe du toucher est relatif aux qualités tangibles, c'est-à-dire au chaud et au froid, au sec et à l'humide, et la partie où réside ce sens est en puissance ce que les tangibles sont en acte. En effet sentir c'est éprouver un certain changement; or ce qui rend une chose semblable à soi, ne le fait que parce que cette chose est déjà telle en puissance. Voilà pourquoi nous ne sentons pas ce qui est chaud ou froid, dur ou mou au même degré que nos organes; nous ne sentons que l'excès de ces qualités, comme si le sens était une sorte de moyenne entre les qualités contraires des objets qui agissent sur lui, et que ce fût là précisément ce qui le rend capable d'en faire le discernement. En effet, c'est surtout le moyen terme qui est propre à juger de chacun des extrêmes, parce qu'il peut devenir l'un ou l'autre. Aussi l'organe du

(1) De l'âme, II, 11, §§ 4, 5. — (2) Hist. des anim., I, 3; Part. des anim., II, 10, p. 656, b, l. 34. — (3) Part. des anim., II, 10, p. 656, a, l. 30; De la sensat., II, § 13. — (4) De la jeunesse, etc., III, § 6.

toucher ne doit-il être ni chaud ni froid pour être en état de percevoir ces deux qualités (1). Un juste tempérament des qualités sensibles nous est d'ailleurs plus agréable que leur excès. La sensation étant comme un rapport et une mesure, tout excès la rend pénible ou même impossible (2).

S'il est vrai que le toucher s'applique à ses objets comme une sorte de moyen terme, et que son organe reçoive toutes les qualités distinctives de la terre, le chaud, le froid et toutes les qualités tangibles, il est impossible que cet organe se puisse résoudre en un seul élément, et qu'il ne soit composé que de feu, d'air ou terre (3), quoiqu'il se rapporte plus particulièrement à la terre (4).

Tous les êtres animés dont le corps est simple sont donc privés du toucher, et tout animal a un corps composé, car il ne peut y avoir d'animal sans le toucher (5). Il est des animaux imparfaits qui n'ont pas d'autre sens (6); mais il n'en est point qui soient privés de celui-là, parce qu'il est la condition de tous les autres (7). Il est le plus commun de tous; il est aussi le plus nécessaire (8). Les autres sens servent au bien-être de l'animal : le toucher seul lui est indispensable. Sans lui, l'animal serait incapable de s'attacher à certains objets ou de les éviter, et par conséquent de se conserver lui-même (9). Il est évident

(1) De l'âme, II, 11, § 10, § 11. — (2) Ibid., III, 2, § 9. — (3) Ibid., III, 13, § 1 pass. — (4) De la sensat., II, § 13 — (5) De l'ame, III, 12, §§ 2, 5, 7; III, 13, § 1. — (6) Ibid., III, 11, § 1. — (7) Ibid., II, 3, § 7; III, 13, § 1. — (8) Ibid., II, 2, § 11; Mor. à Nic., III, 13, p. 1118, a; De la sensat., I, § 8; Hist. des anim., I, 3; IV, 8 init.; VIII, 12 init. — (9) De l'âme, III, 12, §§ 6, 7, 8.

que ce sens est le seul dont la perte entraîne la mort. Les objets des autres sens, les couleurs, les sons, les odeurs ne sauraient tuer l'animal lui-même, si ce n'est par accident, lorsque, par exemple, un coup violent accompagne le son ou que les sensations de la vue et de l'odorat mettent en mouvement d'autres parties, de manière à détruire l'animal par le toucher. De même, si les saveurs le peuvent tuer, c'est que l'organe du goût est en même temps tactile. Au contraire, la violence et l'excès des qualités tangibles, comme le chaud, le froid ou la dureté, peuvent causer la mort, parce que l'excès de toute qualité sensible détruit l'organe qui sert à la percevoir, et que le toucher est ce qui constitue essentiellement l'animal (1). C'est le premier de tous les sens ; tout dans le corps, les os, les nerfs, la peau, les veines, tout est disposé en vue de ce sens (2).

Le toucher est proprement le sens de l'alimentation. Tous les animaux, en effet, se nourrissent de choses sèches ou liquides, chaudes ou froides, et ce sont là les objets propres du toucher. S'il s'applique aux autres qualités des corps, c'est indirectement. Ni le son, ni la couleur, ni l'odeur ne contribuent en rien à la nourriture de l'animal, mais seulement la saveur, qui est en quelque façon une chose tangible (3).

C'est parce que tous les animaux ont la faculté innée de sentir les changements qui se font du chaud au

(1) De l'âme, III, 13, § 2, § 3.— (2) Part. des anim., II, 8.— (3) De l'âme, II, 3, § 3; II, 10, § 1, § 4.

froid et du froid au chaud, qu'ils se choisissent des demeures (1).

Du moment qu'un animal a le toucher, il est capable de plaisir et de peine, et par conséquent de désir et même de fantaisie jusqu'à un certain point (2).

Bien que le toucher ne représente point la partie morale de l'âme (3), c'est cependant par rapport aux plaisirs du toucher et du goût qu'un homme est dit tempérant ou intempérant (4).

Le toucher est très-parfait chez l'homme. Pour les autres sens, l'homme est au-dessous de bien des animaux; mais pour le toucher, il leur est supérieur à tous (5). C'est pour cela que sa chair est de toutes la plus molle (6). C'est aussi pour cela qu'il est le plus intelligent des animaux. Même dans l'espèce humaine, c'est d'après l'organe du toucher que l'on peut reconnaître ceux qui sont bien ou mal doués par la nature. En effet, ceux qui ont la chair dure sont mal partagés pour l'esprit, ceux qui ont la chair molle sont au contraire bien doués (7).

Telle est l'importance de ce premier sens, le seul qui soit commun à tous les animaux. Où manque le toucher, tous les autres sens manquent également. Mais, de même que la faculté de nutrition peut s'isoler de toutes les autres facultés de l'âme et même de la sensibilité, de même le toucher se rencontre seul chez certains animaux (8).

---

(1) Hist. des anim., VIII, 12.— (2) De l'âme, III, 11, § 1.— (3) Polit., V, 5, § 7. — (4) Mor. à Nic., III, 10; Gr. Mor., I, 22; Probl., XXVIII, 7. — (5) De l'âme; II, 9, § 2; De la sensat., IV, § 2; Hist. des anim., I, 15. — (6) Part. des anim., II, 16 fin. — (7) De l'âme, II, 9, § 2. — (8) Ibid., II, 2, § 4, § 11; III, 13, § 1.

CHAPITRE VIII.

DU GOUT (γευστικόν, γεῦσις).

Le goût a pour objet propre la saveur (1). La saveur ne se rencontre que dans un corps humide, comme dans une matière (2) : le goût paraît donc s'appliquer à l'humide (3); mais l'aliment dont la saveur est une qualité (4) ne se rapporte exclusivement ni au sec ni à l'humide; il est plutôt un mélange de ces deux choses, en sorte que la saveur ne se rapporte au sec et à l'humide qu'en tant qu'ils sont nutritifs (5). La faim est un désir du sec et du chaud, la soif un désir du froid et de l'humide, et la saveur est pour ainsi dire l'assaisonnement de tout cela (6). Mais le corps sapide ne saurait produire de sensation sans humidité; il lui faut toujours de l'humidité, soit en acte, soit en puissance, comme pour le sel qui fond si facilement, et qui en même temps liquéfie pour ainsi dire la langue (7).

Il y a entre les saveurs, comme entre les objets de chaque sens, une opposition fondamentale : les saveurs sont douces ou amères (8). Les premières sont grasses; les autres sont salées ou piquantes, et pa-

---

(1) De l'âme, II, 6, § 2; II, 10, § 2; De la sensat., III, etc. — (2) De l'âme, II, 10, § 1. — (3) Ibid., II, 9, § 8. — (4) De la sensat., V, pass. — (5) Ibid., IV, § 11. — (6) De l'âme, II, 3, § 3. — (7) Ibid., II, 10, § 2. — (8) Ibid., II, 9, § 3; ch. 11, § 2; III, 2, § 10; De la sensat., IV, VI.

raissent dans les aliments comme assaisonnement et pour diminuer l'effet du doux, qui est trop nourrissant (1). Il faut ajouter les excès de ces qualités, savoir le fade et l'âpre, l'acide, l'aigre et l'âcre, ce qui fait en tout sept espèces de saveurs (2); car il ne faut pas s'imaginer que les espèces de saveurs soient en nombre infini (3).

Outre les objets qui ont de la saveur, le goût juge encore de ceux qui sont insipides, c'est-à-dire qui ont peu de saveur, comme l'eau, ou qui ont une saveur mauvaise et capable de détruire le sens lui-même (4).

Tels sont les objets auxquels s'applique le goût, et dont le principe paraît être dans l'humide ou dans ce qui est ou n'est pas potable (5). La faculté de goûter se trouve dans ce qui possède en puissance ces qualités, et elle a pour objet tout corps qui produit en acte ces mêmes qualités (6). Si ce corps est humide, il faut que l'organe du goût ne soit ni humide ni incapable de le devenir; car, pour qu'il soit modifié par l'objet sapide en tant que sapide, il faut que l'organe, tout en restant le même, soit capable de s'humecter sans être humide en acte. Ce qui le prouve, c'est qu'en effet la langue ne perçoit les saveurs ni quand elle est sèche ni quand elle est trop humide, car elle ne sent alors que le premier humide qui l'a affectée, comme cela arrive quand on veut goûter une saveur après en avoir senti une autre très-forte; de même, lorsqu'on est malade, tout semble amer, parce que la

(1) De la sensat., IV, § 12. — (2) Ibid., IV, § 13; De l'âme, II, 10, § 5; II, 11, § 2. — (3) De la sensat., IV, § 16. — (4) De l'âme, II, 10, § 3. — (5) Ibid., § 3. — (6) Ibid., § 5.

langue est pleine d'une humidité qui a cette amertume (1).

L'acte du goût, comme celui des autres sens, paraît s'accomplir, non en émettant quelque chose de nous-mêmes, mais en recevant quelque chose du dehors (2). Chaque sens, en effet, subit l'action de la qualité qu'il possédait en puissance, et la saveur est la qualité sensible qui a la propriété de faire passer le goût de la puissance à l'acte (3). On appelle proprement goût (γεῦσις) l'acte de la faculté de goûter (γευστικόν), mais l'acte de la saveur n'a point reçu de nom (4).

Tout excès dans les saveurs échappe au sens du goût, parce que la sensation est en quelque sorte un rapport et une moyenne. Aussi, quoique le doux et le salé soient agréables dans leur pureté, l'harmonie consiste plutôt dans un mélange des qualités contraires; la sensation en est comme la règle et la mesure : l'excès de ces qualités la rend pénible ou la corrompt (5).

C'est par le moyen de la langue qu'on perçoit les saveurs (6). Cet organe a deux parties distinctes (7), et c'est surtout dans sa partie postérieure qu'il est propre à sa fonction ; car c'est au moment de la déglutition que nous discernons les qualités des mets gras, doux ou salés (8). Dans tous les animaux la langue est placée par-devant (9). Chez plusieurs, elle sert à la fois à percevoir les saveurs et à se faire en-

---

(1) De l'âme, II, 10, § 4. — (2) Topiq., I, 14, § 2. — (3) De la sensat., IV, § 10. — (4) De l'âme, III, 2, § 6. — (5) Ibid., § 9. — (6) Hist. des anim., I, 15; IV, 8; Part. des anim., II, 16; De l'âme, II, 8, § 10. — (7) Part. des anim., II, 10. — (8) Ibid., IV, 11, — (9) Hist. des anim., I, 15.

tendre (1); la langue de l'homme en particulier est d'une nature déliée et de la chair la plus molle, et par suite admirablement appropriée à ces deux fonctions (2).

Le goût, comme le toucher, semble s'exercer par un contact immédiat (3); mais nous percevons la saveur par un intermédiaire, aussi bien que le son, l'odeur et la couleur (4). Peut-être même, si nous vivions dans l'eau, la saveur serait-elle comme l'odeur : elle serait perçue de plus loin et avant d'être en contact avec notre corps (5). Mais ce n'est ni l'air ni l'eau, c'est la chair qui est le milieu commun du toucher et du goût; et si toutes les parties de la chair pouvaient, aussi bien que la langue, sentir à la fois les qualités tangibles et les saveurs, ces deux sens n'en feraient qu'un peut-être, car la saveur, comme qualité de l'humide, est une chose tangible (6); mais le goût porte sur ce qui est à la fois tangible et nutritif (7), et il y a lieu d'en faire un sens distinct du toucher (8).

L'organe principal de ces deux sens est au cœur; ils y tendent évidemment comme vers l'organe central et commun de tous les sens (9).

Après le toucher, dont il semble n'être qu'une partie ou une espèce (10), le goût est le plus parfait des

---

(1) De la respirat., XI, § 1. — (2) Part. des anim., II, 17. Pour compléter la théorie physique et physiologique du goût, voir la section XXXIV des Problèmes. — (3) De l'âme, II, 10, § 1; ch. 11, § 7; De la sensat., V. — (4) De l'âme, II, 11, § 7; ch. 7, § 8. — (5) Ibid., II, 10, § 1; De la sensat., VI. — (6) De l'âme, II, 3, § 3; II, 10, § 1, § 4. — (7) Ibid., III, 12, § 7. — (8) Ibid., II, 11, § 4, § 5; III, 13, § 2. — (9) De la sensat., II, § 13; Part. des anim., II, 10; De la jeunesse, III. — (10) Part. des anim., II, 17; De la sensat., II, § 13; De l'âme, II, 9, § 2.

sens de l'homme (1). Il est commun, du reste, à la plupart des animaux (2), peut-être même à tous (3). En effet, il paraît leur être nécessaire pour la nutrition, dont il est le sens spécial (4); il leur permet de distinguer dans les aliments l'agréable et le désagréable, de manière à éviter l'un et à rechercher l'autre (5).

Les données du goût sont aussi étrangères que celles du toucher aux affections morales de l'âme (6); mais la tempérance et l'intempérance sont relatives aux plaisirs et aux peines de ces deux sens (7).

---

(1) Hist. des anim., I, 15; De l'âme, II, 9, § 2. — (2) De l'âme, II, 8, § 10. — (3) De la sensat., I, § 8; De l'âme, III, 12, § 7. — (4) De l'âme, l. c. — (5) De la sensat. I; De l'âme, III, 13, § 3. — (6) Polit., V, 5, § 7. — (7) Gr. Mor, I, 22; Probl. XXVIII, 7.

CHAPITRE IX.

DE L'ODORAT (ὀσφραντικόν, ὀσφρησις).

L'objet de l'odorat est l'odeur (1). Il est plus difficile d'en déterminer la nature que de dire ce qu'est la saveur, le son ou la couleur (2). L'objet odorant est-il fumée, air ou vapeur? c'est ce qu'on ne saurait décider du premier coup (3). Assurément ce n'est pas un corps, mais une qualité ou un mouvement d'un corps (4). Cette qualité a beaucoup d'analogie avec la saveur, mais elle ne se rencontre point dans les mêmes objets (5). En effet, tandis que la saveur est une propriété de l'humide, l'odeur est une propriété du sec (6); elle paraît n'être autre chose qu'une exhalaison fumeuse provenant du feu (7), et que détruisent le froid et la congélation (8).

Les odeurs sont comme les saveurs, âcres, douces, âpres, aigres et grasses; les odeurs infectes ressemblent, jusqu'à un certain point, aux saveurs amères (9).

L'odorat ne perçoit pas seulement ce qui est odo-

---

(1) De l'âme, II, 9, § 4; Hist. des anim., I, 11. — (2) De l'âme, ib., § 1; De la sensat., IV, § 2. — (3) Probl. XII, 10. — (4) De la sensat., VI, § 13. — (5) Ibid., IV, § 2; V, §§ 2, 3, etc.— (6) De l'âme, II, 9, § 8. — (7) De la sensat., II, § 12. — (8) Ibid., V, § 6. — (9) Ibid.; De l'âme, II, 9, § 3.

rant, mais aussi ce qui est inodore, c'est-à-dire ce qui a peu ou point d'odeur (1).

Le sens qui perçoit ces objets est l'odorat (2), et la sensation de l'odeur agréable ou désagréable est l'odoration (3). Tout corps ne saurait donc être affecté par l'odeur (4), mais seulement celui où se trouve la faculté d'odorer, et l'odeur ne fait autre chose que produire une certaine sensation; hors de là, elle ne peut pas plus que le son agir sur les corps : ce qui agit sur eux, en effet, ce n'est ni le son ni l'odeur, mais seulement les choses dans lesquelles se trouvent ces qualités; ainsi ce n'est pas le tonnerre, c'est l'air qui l'accompagne qui fend le bois (5).

L'organe de l'odorat a sa place marquée dans le corps de l'animal, comme ceux des autres sens; il est double (6) : ce sont deux ouvertures ou narines (7). Chez certains animaux, l'appareil olfactif a une sorte de rempart ou de fourreau qui est pour lui ce que la paupière est pour l'œil. De même qu'on ne voit point quand les paupières sont baissées, mais seulement lorsqu'elles sont levées, ainsi l'on n'odore que lorsqu'en aspirant, les veines et les pores venant à s'ouvrir, on écarte l'obstacle qui bouchait en quelque sorte le sens (8). Voilà pourquoi les animaux qui respirent n'odorent point dans l'eau, parce que la respiration y est impossible (9).

---

(1) De l'âme, II, 9, § 4. Pour compléter cette théorie, voir la section XII des Problèmes. — (2) Hist. des anim., I, 11; IV, 8 — (3) De l'âme, II, 9, § 6.— (4) Ibid., ch. 12, § 6. — (5) Ibid., § 5. — (6) Hist. des anim., IV, 8; De l'âme, II, 9, § 6. — (7) Part. des anim., II, 10. — (8) De l'âme, II, 9, § 7; De la sensat., V, § 14. — (9) De l'âme, II, 9, § 8. Sur les organes de l'odorat, voyez la sect. XXXIII des Problèmes.

C'est une condition commune à tous les sens que si un objet est placé immédiatement sur l'organe, on n'en a point la sensation (1). De là la nécessité d'un intermédiaire entre l'objet sensible et l'organe. Cela est vrai de l'odorat aussi bien que des autres sens. L'odeur ne touche point l'organe, mais elle agit sur un milieu qui agit à son tour sur l'organe (2). L'odoration a lieu ainsi à distance, tantôt dans l'air et tantôt dans l'eau (3). En effet, les animaux qui vivent dans l'air et qui respirent, l'homme par exemple, odorent en aspirant, et cessent d'odorer quand au lieu d'aspirer ils rejettent ou retiennent leur souffle (4) ; mais les animaux privés de sang perçoivent aussi l'odeur, et les animaux aquatiques paraissent posséder l'odorat (5). Ce sens perçoit donc à l'aide d'un milieu autre que le corps lui-même (6), et quoique ce milieu n'ait point reçu de nom, on peut dire que c'est quelque chose qui participe de l'air et de l'eau (7). Il ne faut pas croire que tout l'acte de l'odorat soit renfermé dans la modification du corps qui lui sert de milieu ; en effet, odorer c'est sentir ; il faut que l'air soit d'abord modifié, mais il faut de plus que nous le sentions (8).

Le sensorium de l'odorat est proprement au cerveau (9), parce que le cerveau étant froid est propre

---

(1) De l'âme, II, 9, § 6.—(2) Ibid., II, 7, § 8.—(3) Ibid., II, 9, § 5 ; ch. 11, § 4 ; III, 12, § 8 ; De la sensat., V, VI. — (4) De l'âme, II, 9, § 6, § 8 ; II, 7, § 9 ; De la sensat., V ; De la respirat., VII ; Part. des anim., II, 7. — (5) De l'âme, II, 9, § 5, § 6.—(6) Ibid., III, 12, § 6. — (7) Ibid., II, 7, § 9.— (8) Ibid., II, 12, § 6. — (9) De la sensat., II, § 12 ; V, § 11 ; Part. des anim., II, 10.

à devenir chaud et par conséquent à percevoir l'odeur, qui est une propriété du feu (1).

Dans les sensations de l'odorat, nous n'émettons rien de nous-mêmes; nous recevons au contraire quelque chose du dehors (2). En effet, l'odorat étant en puissance l'odeur, l'objet sensible agit sur lui de manière à le faire passer de la puissance à l'acte (3).

Une certaine mesure est requise dans les objets odorants, comme dans toutes les qualités sensibles. Une odeur trop forte, qu'elle soit agréable ou désagréable, échappe à l'odorat, comme si la sensation était une sorte de rapport et de moyen terme (4). Les odeurs trop fortes peuvent même, en détruisant le sens de l'odorat et en attaquant les organes du toucher, causer la mort de l'animal: tels sont les effets du soufre, de l'asphalte et autres corps de ce genre (5).

Nous avons déjà remarqué l'analogie frappante qui existe entre l'odorat et le goût. On peut dire, en général, que ce que la saveur est dans l'eau, l'odeur l'est à la fois dans l'eau et dans l'air (6). Aussi, les saveurs nous étant mieux connues que les odeurs (7), on a donné à celles-ci le nom de celles-là (8). Ces deux sortes de qualités vont ordinairement ensemble: les pierres sont inodores, parce qu'elles sont insipides; les bois sont odorants, parce qu'ils ont une saveur; bien d'autres corps sont dans le même cas (9).

---

(1) De la sensat., II, § 11. Pour la physiologie de l'odorat, voir Gén. des anim. l. V, la seconde moitié du ch. 2.—(2) Topiq., I, 14, § 2; Probl., XII, 10.— (3) De l'âme, II, 9, § 8; II, 12, § 5; III, 2, § 7, De la sensat., ibid.; Phys., VIII, 3, pass. — (4) De l'âme, II, 9, § 4; III, 4, § 5. — (5) Ibid., II, 9, § 6; III, 13, § 2. — (6) De la sensat., V, § 6 et pass. —(7) Ibid., IV, § 2. — (8) De l'âme, II, 9, § 2, § 3; De la sensat., V, § 6.—(9) De la sensat., V, 3 et pass.

Cependant à une saveur agréable ne correspond pas toujours une odeur agréable (1). Il y a plus : quoi qu'en disent certains philosophes, il y a des odeurs de deux espèces bien différentes, les unes qui dépendent des saveurs et les autres qui ne s'y rapportent nullement. Les premières ne sont agréables ou désagréables que par accident et non par elles-mêmes : en effet, l'odeur des aliments apporte bien quelque plaisir à ceux qui ont faim ou soif; mais pour ceux qui sont rassasiés et qui n'ont besoin de rien, elle n'a plus rien d'agréable, parce que l'aliment qui la contient a cessé de leur plaire. Il est d'autres odeurs qui sont agréables en elles-mêmes, par exemple l'odeur d'une fleur; elles n'invitent pas à prendre comme aliment l'objet odorant, et ne contribuent en rien à provoquer l'appétit : ce serait plutôt le contraire. Ceux qui mêlent ces odeurs aux boissons, tourmentent le plaisir en quelque sorte, jusqu'à ce que par l'accoutumance ils ressentent comme un seul plaisir résultant d'une seule sensation. On comprend que les premières odeurs, celles qui dépendent des saveurs, se divisent comme celles-ci, parce qu'elles ne sont agréables ou désagréables que par accident et par leur rapport à la saveur et à la nutrition ; mais les autres odeurs ne se divisent point de la même manière, parce qu'elles sont agréables ou désagréables par elles-mêmes (2). D'ailleurs, à dire vrai, l'odorant comme tel ne contribue pas à la nutrition, mais seulement à la santé. Ce que la saveur est dans les aliments, l'odeur l'est par rapport à la santé, et c'est à

(1) De l'âme, II, 9, § 3. — (2) De la sensat., V, pass.

tort que certains pythagoriciens ont prétendu que quelques animaux se nourrissent d'odeurs (1).

L'odorat semble tenir le milieu entre les deux premiers sens, qui s'exercent par contact immédiat, et les deux sens qui perçoivent par un milieu et qui sont l'ouïe et la vue. En effet, les animaux odorent dans l'air ou dans l'eau. Le corps odorant semble donc être dans les deux genres : dans le genre des choses tangibles, puisque l'humide est tangible, et dans le genre du sonore et du visible, puisqu'il est surtout perçu dans l'air (2).

Comme la vue et l'ouïe, l'odorat perçoit à distance, parce qu'il sent à l'aide d'un intermédiaire autre que le corps de l'animal (3). Aussi se peut-il faire que plusieurs individus sentent à la fois la même chose odorante, par exemple de l'encens (4).

L'odorat n'appartient pas à tous les animaux, mais seulement à ceux qui se meuvent d'un lieu à un autre; il n'est point nécessaire à leur existence, mais il leur confère une plus grande perfection; il leur est donné pour que, sentant de loin leur proie, ils puissent la rechercher, et qu'au contraire ils puissent éviter les objets nuisibles ou dangereux (5).

Ce sens est très-inférieur à la vue (6); il est le pire de nos cinq sens (7), et l'homme est de tous les animaux le moins bien doué pour l'odorat (8). Il est

(1) De l'âme, III, 12, § 7; De la sensat., V, §§ 18, 19.— (2) De la sensat., V, § 16; Part. des anim., II, 10; De l'âme, II, 11, § 4. — (3) De l'âme, III, 12, § 8; II, 9, § 5; De la sensat., V, § 16; VI, § 9.— (4) De la sensat., VI, § 12. — (5) De l'âme, II, 3, § 7; III, 12, § 8; III, 13, § 3; De la sensat., I, § 9. — (6) Rhét., I, 7, p. 1361, b, l. 38. — (7) De la sensat., IV, § 2; Hist. des anim., IV, 8. — (8) Probl., XXXIII, 10; De l'âme, II, 9, § 1.

vrai que seul il perçoit les odeurs indépendantes de la saveur, tandis que les odeurs nutritives sont communes à tous les animaux (1). Mais ce qui prouve invinciblement notre infériorité sous ce rapport et l'imperfection de nos organes olfactifs, c'est que toute perception de l'odeur est pour nous accompagnée de plaisir ou de peine. C'est ainsi que les animaux qui n'ont point de paupières, ne paraissent discerner les couleurs qu'en tant qu'elles leur donnent un sujet de crainte ou de sécurité (2).

Au reste, les plaisirs qui résultent des odeurs sont pour l'homme sans mélange de peine (3), et l'odorat est supérieur au goût et au toucher par les notions qu'il fournit, et dont l'entendement tire tantôt des connaissances spéculatives, tantôt des motifs d'action (4).

---

(1) De la sensat., V, pass. — (2) De l'âme, II, 9, §§ 1, 2. — (3) Mor. à Nic., X, 2, p. 1173, b. — (4) De la sensat., I, § 9.

CHAPITRE X.

DE L'OUIE (ἀκοή).

L'ouïe a pour objet propre le son (1), lequel est en acte ou en puissance, car les corps sonores, comme l'airain et tous les corps rudes et lisses, ne résonnent pas toujours (2). Le son en acte résulte d'une percussion de corps solides qui se choquent entre eux et qui frappent l'air (3) : c'est le mouvement de ce qui rebondit sous le choc d'un corps lisse, en faisant rebondir l'air à son tour (4). Le son peut être réfléchi : il produit alors un écho (5) ; il peut aussi être brisé et réfracté tout comme la lumière (6).

Il ne faut pas confondre le son, la voix et la parole. La voix est un son propre à certains animaux, et qui suppose la respiration ; elle ne se produit que par le gosier et chez les animaux qui ont des poumons (7). La parole est un certain emploi de la voix qui se fait au moyen de la langue (8).

Le son se divise en deux espèces principales, d'après l'opposition fondamentale du grave et de l'aigu (9). La voix semble bien présenter d'autres

---

(1) De l'âme, II, 6, § 2; II, 8, § 1; Des songes, I, § 2. — (2) De l'âme, II, 8, § 1; III, 2, § 4, § 5. — (3) Ibid., II, 8, § 2, § 3. — (4) Ibid., § 7. — (5) Ibid., § 2, § 4. — (6) Ibid., § 4. — (7) Hist. des anim., IV, 9. Voyez Traité de l'âme, l. II, ch. 8, §§ 9 et suiv. Tout ce chapitre 8 est à consulter pour la théorie physique du son. — (8) Hist. des anim., ibid. — (9) De l'âme, II, 8, § 8.

oppositions : elle est forte ou faible, douce ou rude, et elle offre encore d'autres nuances (1). Mais le nombre des espèces de sons est limité (2), et toutes se peuvent réduire à l'aigu et au grave, expressions empruntées par métaphore aux objets du toucher (3).

L'ouïe fait connaître et ce qui est sonore et ce qui ne l'est pas, comme de la laine ou une éponge, ou bien comme une pointe qui frappe une autre pointe (4). Elle juge en effet du bruit et du silence : car, comme le disent les pythagoriciens, l'un est connu par le moyen de l'autre (5). C'est encore au même sens que l'on rapporte la connaissance d'un bruit excessif, bien qu'à vrai dire, on ne le perçoive point (6). Ajoutons que les nombres en tant que nombres paraissent être des qualités propres du son (7).

Tels sont les objets de cette partie de la sensibilité qu'on appelle l'ouïe ou faculté d'entendre (8), et dont l'acte est l'audition (9).

Si le corps résonnant était placé immédiatement sur l'organe de l'ouïe, on ne l'entendrait point (10). L'ouïe perçoit les sons à distance et à l'aide d'un milieu, qui est l'air ou même l'eau (11). Le corps sonore meut d'abord le milieu, lequel à son tour meut l'organe (12). Aussi pourrait-on croire qu'il n'y a pas simultanéité entre la production d'un son

---

(1) De l'âme, II, 11, § 2. — (2) De la sensat., III, § 20.— (3) De l'âme, II, 8, § 8. — (4) De l'âme, II, 8, § 1, § 7; ch. 9, § 4; ch. 11, § 12. — (5) Ibid., ch. 10, § 3; Du ciel, II, 9. Cf. Métaph., X, 1. — (6) De l'âme, ibid. — (7) Métaph., XIII, 3. — (8) Gr. Mor., I, 19; Topiq., V, 6, § 5. — (9) Des songes, I, § 2. — (10) De l'âme, II, 7, § 8. — (11) Ibid., § 9; II, 8, § 3 et pass.; ch. 11, §§ 4, 7, 9; III, 12, §§ 6, 8; De la sensat., I, § 10; II, § 11; V, § 16; VI, § 9; Part. des anim., II, 10; Phys., VII, 3. — (12) De l'âme, II, 7, § 8.

et la perception de ce même son (1). Au reste, l'audition a lieu non-seulement en ligne droite, mais encore de tous côtés et dans tous les sens (2).

L'ouïe s'exerce par le moyen de l'oreille, organe double comme ceux de l'odorat et de la vue (3), et approprié à l'audition par l'air qui y est contenu, qui le constitue comme organe, et qui lui transmet les mouvements de l'air extérieur (4). Il faut que l'air intérieur soit à l'abri de toute variation pour que l'organe au fond duquel il est logé perçoive avec exactitude toutes les nuances des sons. Si l'on entend même dans l'eau, c'est qu'elle ne pénètre pas jusqu'à l'air intérieur; car dès qu'elle vient à s'introduire dans l'oreille, on ne peut plus entendre. On n'entend pas davantage quand la membrane est malade. L'air qui est dans les oreilles est toujours mû d'un mouvement qui lui est particulier, mais qui n'est pas un son; le son lui vient du dehors et quand l'oreille bruit toujours comme lorsqu'on en approche une corne, c'est un signe que l'organe est en mauvais état et incapable d'entendre (5). On le voit donc, l'ouïe se rapporte essentiellement à l'air, et son organe extérieur en est composé (6); mais le sens lui-même a son principe au cerveau, ainsi que l'odorat et la vue (7).

Dans le phénomène de l'audition, nous n'agissons point au dehors, mais nous recevons quelque chose du dehors (8). Le sens est passif; il est mû par l'objet,

---

(1) De la sensat., VI, § 9.— (2) Part. des anim., II, 10, p.656, b, l. 28. —(3) Ibid., l. 32.— (4) Ibid., l. 16; De la sensat., II, § 11; De l'âme, II, 8, § 6. — (5) De l'âme, ibid. — (6) Probl., XXXI, 30.— (7) Part. des anim., II, 10. Pour la physiologie de l'ouïe, voyez Gén des anim., l. V, la première partie du chap. 2. — (8) Top., I, 14, § 2.

et l'ouïe devient semblable au son en acte parce qu'elle le contenait en puissance. On peut, tout en ayant l'ouïe, ne pas entendre, de même que ce qui a le son ne résonne pas toujours; mais quand la faculté d'entendre et l'objet qui peut résonner sont tous deux en acte dans l'organe même de l'ouïe, l'un devient l'audition, l'autre la résonnance (1). Au point de vue de l'acte, le son et l'ouïe sont continus et se confondent de telle sorte, malgré leur différence de nature, qu'ils sont détruits ensemble ou subsistent ensemble, ce qui n'a pas lieu pour l'ouïe et le son en puissance (2). Du reste, pour ce sens comme pour tous les autres, l'acte est préférable à la puissance, et chaque faculté nous est donnée, non pour rester à l'état de simple disposition, mais pour être employée à un certain usage (3).

La voix est une harmonie; la voix et l'ouïe sont jusqu'à un certain point une même chose (4); l'harmonie (5) étant une mesure et un rapport, l'ouïe est aussi une sorte de mesure. C'est pourquoi tout excès dans le grave ou dans l'aigu échappe à l'ouïe, et si un son trop léger est pour ainsi dire imperceptible, il ne nous est pas moins impossible d'entendre un bruit extrême et par trop violent (6).

Le son étant perçu à distance, comme l'odeur, peut être entendu par plusieurs individus à la fois (7). Par une autre analogie de l'ouïe avec l'odorat, nous

---

(1) Ἄκουσις, ψόφησις. De l'âme, III, 2, § 4, § 5; Topiq., V, 2, § 5. — (2) De l'âme, III, 2, § 7; Phys., VIII, 3. — (3) Gr. Mor., I, ?. — (4) Probl., XI, 1; De l'âme, III, 2, § 9. — (5) Sur l'harmonie, voyez la section XIX des Problèmes. — (6) De l'âme, II, 10, § 3; III, 2, § 9; III, 4, § 5. — (7) De la sensat., VI, § 12.

entendons mieux quand nous retenons notre respiration que lorsque nous rejetons notre souffle (1). Comme l'odorat et la vue, l'ouïe ne se trouve que chez les animaux doués de locomotion (2). Ce sens ne sert en rien à la nutrition (3). Il n'est point nécessaire à l'existence et à la conservation de l'animal; mais il contribue à sa perfection, car il est la condition de la mémoire et un des éléments du langage (4). C'est peut-être à cause de ses rapports intimes avec le langage que l'ouïe est de tous nos sens le plus sujet à la destruction; car le langage est d'une formation bien difficile (5). Mais c'est de là aussi que vient à ce sens une supériorité accidentelle sur la vue. Par elle-même en effet, l'ouïe ne donne que les propriétés du son, et à quelques animaux seulement elle fait connaître la voix et les signes. Mais par accident elle contribue puissamment au développement de la pensée et de la réflexion : car le langage, à l'aide duquel on étudie, tombe sous le sens de l'ouïe, sinon comme acte intellectuel, du moins en tant que composé de mots dont chacun est un symbole. C'est pourquoi entre ceux qui sont privés dès leur naissance de la vue ou de l'ouïe, les aveugles sont plus intelligents que les sourds-muets (6).

---

(1) Probl., XI, 41. — (2) De la sensat., I, § 9; De l'âme, III, 12, § 8. — (3) De l'âme, l. c., § 7. — (4) Ibid., III, 13, § 3; Métaph., I, 1; Hist. des anim., IX, 1. — (5) Probl., XI, 1. — (6) De la sensat., I, § 10.

CHAPITRE XI.

DE LA VUE (ὄψις).

Tous les corps ont une couleur (1), qui nous sert à les distinguer et à les comparer par la vue (2). La couleur est en effet l'objet propre de ce sens (3), et nous lui réservons en général le nom de visible (4), quoique le visible ne se réduise pas à la couleur (5), comme on va bientôt le voir.

La couleur n'est visible que dans la lumière et elle y est bien seule visible; mais il est des choses qu'on ne voit pas à la lumière et qui dans les ténèbres produisent une sensation visuelle : tels sont certains corps qui semblent ignés et brillants, comme le champignon, la corne, les têtes des poissons, leurs écailles et leurs yeux. Il est vrai qu'on ne voit dans les ténèbres la couleur propre d'aucun de ces corps. La couleur en effet est par essence ce qui meut le diaphane en acte, et par conséquent elle ne saurait être vue sans lumière (6).

La lumière paraît être le contraire des ténèbres; elle n'est ni le feu, ni un corps, ni une émanation; elle est pour ainsi dire la couleur du diaphane, car

---

(1) De la sensat., I, § 10. — (2) Topiq., I, 15, § 18. — (3) De l'âme, II, 6, § 3; De la sensat., III, § 3; Des songes, I, § 2. — (4) De l'âme, II, 7, § 1; ch. 10, § 2; III, 2, § 2; Métaph., V, 15. — (5) De l'âme, II, 7, pass.; Métaph., XI, 9. — (6) De l'âme, ibid., §§ 1, 2, 4, 5.

elle résulte de la présence du feu ou de quelque chose de pareil, dont la privation constitue les ténèbres (1). Elle n'est pas non plus un mouvement, mais une essence, à savoir l'essence du diaphane en tant que diaphane (2). Au reste, la lumière, non plus que les ténèbres, ne change rien à la nature même des corps (3).

Le feu étant visible tout à la fois dans les ténèbres et dans la lumière (4), la vue doit donc être rapportée au feu, dont la lumière n'est qu'une manifestation (5).

Chaque sens a dans ses objets une opposition principale : les qualités contraires pour la vue sont le blanc et le noir (6). Mais il y a entre les couleurs, aussi bien qu'entre les sons, plusieurs différences secondaires, et comme il y a sept espèces de saveurs, on remarque également sept espèces de couleurs (7). Le blanc paraît être par excellence l'objet de la vue (8) ; il recueille en quelque sorte la vision, tandis que le noir la disperse (9) et semble n'être autre chose que l'absence même du visible (10).

La vue s'applique d'ailleurs, non-seulement au visible, qui est en acte ou en puissance (11), mais encore à l'invisible et aux ténèbres, bien qu'elle en juge d'une autre manière (12).

---

(1) De l'âme, II, 7, § 2, § 3. Cf. II, 10, § 1. § 2. — (2) De la sensat., VI, pass. ; De l'âme, ibid. — (3) De l'âme, II, 12, § 5. — (4) Ibid., ch. 7, § 7. — (5) Ibid., § 2, § 3 ; Probl., XXXI, 30. — (6) De l'âme, II, 11, § 2 ; ch. 10, § 5 ; III, 2, § 10 ; De la sensat., IV, § 13 ; VI, § 5. — (7) De la sensat., IV, § 13 ; Métaph., I, 7. — (8) Topiq., III, 5, § 17. — (9) Ibid., VII, 3, § 6. — (10) Météorol., III, 4, p. 374, b ; Des couleurs, ch. I. — (11) De l'âme, II, 7, § 4 ; Métaph., IX, 6 ; XIII, 3. — (12) De l'âme, II, 9, § 4 ; ch. 10, § 3 ; ch. 11, § 12 ; III, 2, § 3.

Outre son objet propre, et sans parler des choses qu'elle connaît par accident (1), la vue perçoit les objets communs, tels que le mouvement et le repos, le nombre, la figure, les lignes et l'étendue (2). Cependant la fonction de ce sens est unique : il ne peut que voir, comme l'ouïe ne peut qu'entendre (3).

L'œil est l'organe de la vue, organe double comme ceux de l'ouïe et de l'odorat (4) ; mais dans l'œil, c'est surtout la pupille qui sert à la vision (5) : la peau qui la recouvre est-elle malade, aussitôt l'on perd la vue (6). L'œil n'est point la vue (7), mais il en est la matière, et de même que l'union de l'âme et du corps fait l'animal, l'œil est constitué tout ensemble par la pupille et par la vision qui en est l'âme et l'essence (8).

Tandis que par son objet la vue se rapporte au feu, par ses organes elle se rapporte à l'eau : car d'un côté son organe immédiat, la pupille, est composé d'eau essentiellement (9), et d'un autre côté le cerveau, organe supérieur dont l'œil lui-même procède, est la partie du corps la plus froide et la plus humide (10).

L'organe de la vue est plus parfait chez l'homme que chez d'autres animaux. En effet, tandis que les

---

(1) De l'âme, II, 6, § 4 ; III, 1, § 5 suiv. — (2) Ibid., II, 6, § 3 ; III, 1, § 8 ; De la sensat, I, § 10 ; IV, § 15. — (3) De l'âme, III, 2, § 2 ; Gr. Mor., I, 19 ; Topiq., V, 6, § 6 ; Des songes, I, § 2. — (4) De l'âme, II, 9, § 7 ; Part. des anim., II, 10. — (5) Part. des anim., II, 8 med. ; De l'âme, II, 1, § 11 ; ch. 8, § 6 ; III, 1, § 3. — (6) De l'âme, II, 8, § 6. — (7) Catég., X, § 13 ; De l'âme, I, 4, § 13. — (8) De l'âme, II, 1, §§ 9, 11 ; Topiq., I, 17, § 2. — (9) Part. des anim., II, 10 ; De la sensat., II, pass. ; De l'âme, II, 8, § 6 ; III, 1, §§ 2, 3. — (10) Part. des anim., l. c. ; De la sensat., II, § 12 ; Génér. des anim., V, 1 fin.

yeux de l'homme ont une sorte de rempart et de fourreau (je veux parler des paupières qui l'empêchent de voir s'il ne les meut et ne les ouvre point), il est des animaux qui n'ont rien de pareil et qui reçoivent sans pouvoir s'en empêcher l'impression des objets placés dans le diaphane (1).

La couleur, pour être perçue, n'a pas besoin comme la saveur de se combiner avec le milieu qu'elle traverse ; elle n'arrive pas non plus aux organes de la vue par voie d'émanation (2) ; mais un milieu lui est nécessaire, car si l'on venait à poser l'objet visible sur la surface même de l'œil, il n'y aurait point de perception (3). La vue perçoit donc, comme l'odorat et l'ouïe, à l'aide d'un milieu, qui est le plus souvent l'air ou l'eau (4), non pas en tant qu'ils sont l'air et l'eau, mais en tant qu'ils sont diaphanes ; car c'est le diaphane que la couleur met en mouvement, et le diaphane est quelque chose de commun à l'air, à l'eau, et même à beaucoup de corps solides (5). A l'aide de ce milieu, qui est comme son premier organe (6), la vue perçoit à distance (7), mais seulement en ligne directe (8). Cependant les rayons visuels et les rayons lumineux peuvent être brisés et réfractés par l'air et par l'eau, surtout par l'eau qui commence à se former (9). Sans cette réfraction, il

(1) De l'âme, II, 9, § 7. — (2) Ibid., II, 10, §§ 1, 2. — (3) Ibid., ch. 11, § 9. — (4) De la sensat., I, § 9 ; II, § 9, § 10; VI, § 9 ; Phys., VII, 2 med. ; De l'âme, II, 11, pass. ; III, 1, § 2 ; ch. 12, § 6, § 9 ; ch. 13, § 3. — (5) De l'âme, II, 7, § 2 et pass. ; III, 1, § 2 ; De la sensat., II. — (6) Part. des anim., II, 8 med. — (7) De la sensat., VI, pass. ; De l'âme, II, 11, pass. — (8) Part. des anim., II, 10, p. 656, b, l. 30. — (9) De l'âme, II, 8, § 4 ; Météorol., III, 2, 4.

n'y aurait que ténèbres pour tout ce qui ne serait pas au soleil (1).

La vision ne résulte pas d'une émission de l'organe vers l'objet, mais bien plutôt d'une action de l'objet ou du milieu sur l'organe (2). Il est certain en effet que la vue dépend de son objet (3), et que la vision ne se produit qu'avec une modification du sens (4). Cependant dans certains cas, la manière d'être du sens influe sur ses perceptions. Si, par exemple, nous avons longtemps considéré du blanc ou du vert, tout ce que nous regardons ensuite a pour nous cette couleur (5).

On doit remarquer que les perceptions de la vue, comme celles de l'ouïe, sont primitivement accompagnées de quelque sensation douloureuse, mais que bientôt l'habitude, comme on dit, nous empêche de nous en apercevoir (6).

Comme en général un corps pâtit par l'effet d'un corps du même genre, mais qui lui est contraire en espèce, il n'y a qu'une couleur qui puisse subir l'action d'une couleur (7). Ce qui voit est donc en quelque façon revêtu de couleur (8). Sans doute ce qui doit percevoir le blanc et le noir ne doit être en acte ni l'un ni l'autre, mais il doit être tous les deux en puissance (9). En effet, de même que le visible est ou ce qui est vu ou ce qui peut être vu, il faut distinguer aussi la vue qui est une puis-

(1) De l'âme, II, 8, § 4.— (2) Ibid., II, 5, § 5; II, 11, § 8; Top., I, 14, § 2; De la sensat., II; Phys., VII, 2 med. — (3) Métaph., V, 15. — (4) De l'âme, II, 7, § 6. — (5) Des songes, II, pass. — (6) Mor. à Nic., VII, 14.— (7) Gén. et corr., I, 7 init. — (8) De l'âme, III, 2, § 3. — (9) Ibid., II, 11, § 11.

sance, de la vision qui est l'acte et par suite le but et la fin de cette faculté (1). Or la vue en acte suppose un objet vu en acte (2); les deux actes sont simultanés et corrélatifs (3); aussi ne peut-on sentir à la fois le blanc et le noir (4). Il y a plus : quoique les premiers physiciens aient eu tort de prétendre d'une manière générale et sans restriction que le blanc et le noir n'existent pas en dehors de nos perceptions, il est certain néanmoins qu'il n'y a de couleur en acte que celle qui est vue actuellement (5).

La lumière pour être perçue ne doit pas être par trop éclatante; car l'excès de lumière est tout aussi invisible que les ténèbres, quoique par une autre cause. Les couleurs trop vives et trop brillantes nuisent à la vue et en peuvent détruire l'organe : perte irréparable, puisqu'on ne saurait recouvrer la vue une fois perdue (6). Nous ne pouvons pas non plus voir au delà d'une certaine distance, à cause de la faiblesse de nos organes. Quand la vue contemple les planètes, elle y atteint, encore maîtresse d'elle-même; mais quand elle cherche à voir les étoiles, elle tremble à cause de l'extrême éloignement, et ce tremblement est même cause que nous attribuons aux étoiles une lumière scintillante : car la sensation est la même, que le mouvement soit dans la vue ou qu'il soit dans l'objet. C'est ainsi qu'en s'efforçant de voir trop loin, la vue se trouble et s'affaiblit (7).

---

(1) De l'âme, III, 2, § 6; ch. 3, § 7; Des songes, I, § 2; Métaph., IX, 6, 8; Catég.; X, § 19; Gr. Mor., I, 3. — (2) De l'âme, II, 5, § 6. — (3) De la sensat., VI, § 9, § 15. — (4) De l'âme, III, 2, § 14. — (5) Ibid., III, 2, § 8. — (6) Ibid., II, 10, § 3; III, 2, § 9; ch. 13, § 2; Catég., X, § 20. — (7) Du ciel, II, 8; Météor., III, 4; De la sensat., VII, § 10.

Ce sens est pourtant le premier, le plus noble et le plus excellent de tous (1). Ce n'est que par accident que l'ouïe sert davantage à notre instruction, comme nous l'avons déjà dit.

Beaucoup d'animaux sont privés du sens de la vue (2); mais on ne doit appeler aveugles que ceux qui en sont privés après l'avoir possédée, ou qui étaient faits pour la posséder (3).

La couleur ne sert pas plus que les sons et les odeurs à nourrir l'animal (4). La vue n'est donc pas aussi indispensable que le toucher ou même que le goût. Mais elle a été donnée aux animaux qui marchent, dans l'intérêt de leur conservation à la fois et pour leur plus grande perfection (5). Les mouvements d'un animal, de quelque vigueur qu'il soit doué, ne pourraient que l'exposer à des chocs très-funestes, s'il était privé de la vue (6), et pour user de comparaison, nous dirons que la vue est la lumière du corps, comme l'entendement est la lumière de l'âme (7).

L'homme est doué du sens de la vue (8) et préfère les connaissances qu'il lui doit aux données de tous les autres sens, parce que tous les corps ayant une couleur, la vue nous en découvre les différences en grand nombre et dans la plus grande perfection (9).

---

(1) De l'âme, III, 3, § 14; Métaph., I, 1 init.; De la sensat., I, § 10; Génér. et corr., II, 2 fin; Mor. à Nic., X, 5, p. 1176, a, l. 1; Rhét., I, 7. — (2) De l'âme, II, 3, § 7; Du sommeil, II, § 2. — (3) Topiq., V, 6, § 6; Réfut. des soph., XXII, § 3; Catég., X, § 19; Métaph., IX, 10 fin. — (4) De l'âme, III, 12, § 7. — (5) Ibid., III, 12, § 8; III, 13, § 3; De la sensat., I, § 9. — (6) Mor. à Nic., VI, 13, p. 1144, b. — (7) Ibid., I, 6. — (8) Topiq., V, 8, § 14. — (9) Métaph., I, 1 init.; De la sensat., I, § 10.

Il arrive même que la vue corrige le toucher (1). De plus, c'est à elle surtout, sinon uniquement, que nous devons la connaissance des objets communs, tels que l'étendue, le mouvement et le nombre (2). C'est parce que la vue est le principal de nos sens, que l'imagination a reçu son nom des images que la lumière nous révèle (3). Enfin, quoique la couleur ne puisse devenir que par accident l'objet de la pensée (4), nous tirons cependant un grand parti des données de la vue, soit pour notre conduite, soit pour notre instruction (5). Nous y trouvons d'ailleurs un plaisir pur, sans mélange et tout à fait indépendant de leur utilité (6) : aussi les images de la vue sont-elles capables d'exprimer à nos yeux, sinon les passions elles-mêmes et les caractères, du moins leurs signes extérieurs et leurs manifestations corporelles (7).

---

(1) Des songes, II, § 13. — (2) De la sensat., I, § 10 ; IV, § 15. — (3) Φῶς, φαίνω, φαντασία. De l'âme, III, 3, § 14. — (4) Phys., V, 1. — (5) De la sensat., I, § 9, § 10. — (6) Métaph., I, 1 init. ; Mor. à Nic., X, 3, p. 1173, b. — (7) Polit., V, 5, § 7.

CHAPITRE XII.

DU SENS COMMUN OU PREMIER SENSITIF
(κοινὴ αἴσθησις , πρῶτον αἰσθητικόν).

Chacun des cinq sens que nous avons étudiés, résidant en un organe particulier capable de le recevoir, s'applique à un certain genre d'objets sensibles et en perçoit les qualités distinctives ; c'est ainsi que la vue connaît le blanc et le noir; le goût connaît le doux et l'amer, et de même pour les autres sens (1). Il y a plus : non-seulement nous voyons et nous entendons, mais encore nous sentons que nous voyons et que nous entendons ; une même sensation nous fait connaître l'acte de la vue et la couleur qui en est l'objet (2).

Mais s'il s'agit de deux objets de différentes natures, comment jugeons-nous que le blanc n'est pas le doux, que le noir n'est pas l'amer (3) ? C'est assurément par quelque sens, car ce sont là des choses sensibles ; mais ce n'est ni par la vue seule ni par le seul sens du goût, ni même par tous les deux ensemble, puisqu'il s'agit d'une perception unique donnée par un sens unique. En effet comment des sens séparés pourraient-ils juger que le doux est autre que le blanc ? Pour faire

---

(1) De l'âme, III, 2, § 10. — (2) Ibid., § 1 suiv. Cf. Phys. VII, 2 med. — (3) De l'âme, ibid.; Physique, VII, 4.

ce jugement, il est nécessaire qu'un seul et même sens perçoive ces deux qualités. Si je connais une chose et toi une autre, il est clair que ces deux choses seront différentes; mais il faut que ce soit un seul sujet qui connaisse cette différence, à savoir que le doux est autre que le blanc; il faut, dis-je, que ce soit un même être qui porte ce jugement, pour qu'il puisse le penser et le sentir, en même temps qu'il le dit (1). Il est donc impossible à des sens séparés d'embrasser en une seule et même notion des choses séparées. Cette connaissance ne pourra pas davantage avoir lieu en des moments différents; mais comme c'est le même être qui dit que le bien et le mal sont différents, c'est aussi dans un même temps qu'il porte ce jugement, que le bien est une chose et que le mal en est une autre. Et ce n'est point par accident qu'il associe ces deux choses dans un même temps, comme lorsque maintenant je dis que ces deux choses diffèrent, sans qu'elles diffèrent maintenant même en réalité. Mais il affirme *maintenant*, parce qu'elles diffèrent *maintenant*. Le jugement est donc contemporain des choses mêmes : il est donc un et indivisible en lui-même et dans le temps (2).

A quel sens rapporter une telle connaissance, puisqu'elle n'est fournie par aucun des sens particuliers? Évidemment il faut admettre que les objets des divers sens sont comparés par quelque puissance qui leur est commune à tous, qui les accompagne tous et en vertu de laquelle chacun d'eux perçoit ses objets

(1) De l'âme, III, 2, § 10, § 11. — (2) Ibid., § 12.

propres. Cette puissance n'est autre que la sensibilité elle-même considérée comme premier sensitif, en son organe central (1). En effet, outre les organes particuliers des sens, il y a un organe ou sensorium commun où se rendent et concourent les données de tous les sens en acte (2). C'est le cœur, chez tous les animaux sanguins, qui est l'organe commun de tous les organes et qui contient le principe de tous les sens (3) : car dans tout animal, ce qui est premièrement sensitif, c'est ce qui est premièrement sanguin, c'est-à-dire le cœur (4), puisqu'il est le principe de tout le sang (5). Placé au milieu du corps, il sert d'intermédiaire entre les parties antérieures où se produit la sensation, et les parties postérieures de l'animal qui sont opposées à celles-là (6).

Telle est la faculté qui compare entre elles les perceptions de nos sens. C'est parce que tous les sens y aboutissent et s'y rencontrent qu'elle peut, en leur servant de commune limite, réunir leurs impressions et juger de leurs divers objets, tout en restant elle-même indivisible (7). Ce principe juge de tout ce qui vient de chaque sens, et ses jugements donnent lieu à l'entendement de concevoir des opinions (8).

Nous devons à ce même sens général la notion de temps (9), et nous lui attribuons la connaissance des qualités communes des corps, telles que le mouve-

(1) Du somm., II, § 3; Mouv. comm. des anim., IX, § 3, suiv. Cf. Part. des anim., III, 5. — (2) De la jeun., etc., I, § 4. — (3) Ibid., III, § 6, et pass.; Mouv. commun des anim., XI, § 5.—(4) Part. des anim., II, 4, p. 666, a. — (5) Du somm., III, § 17. — (6) De la jeun., I, § 5. — (7) De l'âme, III, 2, § 13 suiv.; ch. 7, § 4. — (8) Des songes, II, § 13. — (9) De la mém., I, § 11. Cf. De la sensat., VII, § 5, § 6.

ment et le repos, l'étendue, la figure, le nombre et l'unité. En effet ces qualités n'étant l'objet propre d'aucun des cinq sens et étant perçues par chacun d'eux, il est évident que nous les percevons par un sens commun (1), puissance unique par laquelle l'âme sent toutes choses, mais qui, pour les objets particuliers, se sert de sens particuliers (2).

Chaque sens participe de cette puissance commune qui s'ajoute à sa fonction particulière pour lui faire percevoir et les objets communs et même ses objets propres (3). Aussi les impressions des sens particuliers sont-elles transmises au siége du sens commun, aussi bien pendant le sommeil que pendant la veille (4). Il y a deux sens, le goût et le toucher, qui tendent évidemment au cœur; et il en est de même des autres, car c'est là seulement qu'est le principe de leurs mouvements (5). Tous les organes en effet dépendent de celui-là, quoiqu'il soit surtout en rapport avec l'organe du toucher; de là vient qu'aussitôt qu'il est modifié, tout le reste l'est avec lui, tandis que la fatigue ou l'impuissance d'un des sens particuliers ne l'atteint pas lui-même (6). Voilà pourquoi nous rapportons le sommeil au sens commun, et non aux sens particuliers.

Le sommeil et la veille étant dans une opposition réciproque, doivent être rapportés à une même partie de l'animal (7). Or nous considérons la veille comme un état de l'être qui sent. Elle n'est autre chose en effet que le libre exercice de la sensibilité (8) : elle en

---

(1) De l'âme, III, 1, § 7. — (2) De la sensat., VII, § 8. — (3) Du sommeil, II, § 3. — (4) Des songes, III, §§ 2, 6, 8. — (5) De la jeun., III, § 6. — (6) Du sommeil, II, § 4, § 5. — (7) Ibid., I, § 4. — (8) Ibid., I, §§ 5, 8.

est l'acte et l'entéléchie : elle est donc dans l'animal comme un principe de vie et comme une fin ; car sentir est une fin excellente pour qui en a la puissance (1). Le sommeil au contraire est une impuissance résultant de l'excès de la veille ; il appartient donc comme elle à la faculté de sentir ; et en effet les plantes qui n'ont point cette faculté, sont incapables tout à la fois du sommeil et de la veille (2). Le sommeil, il est vrai, paraît plutôt leur convenir, parce qu'il est comme un intermédiaire entre vivre et ne pas vivre ; l'animal vit surtout par la sensation à l'état de veille ; mais dès qu'il est endormi, il ne vit plus que de la vie des plantes. Cependant celles-ci n'ont point de sommeil, car il n'y a pas plus de sommeil sans réveil qu'il n'y a de veille sans fatigue et sans repos ; or cet état des plantes qui paraît analogue au sommeil est absolument sans réveil (3).

Le sommeil et la veille ne sont point des actes volontaires (4). Tant que nous veillons, il y a quelque mouvement dans les organes de nos sens (5) ; pendant le sommeil, nos sens sont en repos et ne sauraient rien percevoir en acte (6). Le sommeil a surtout lieu après les repas, à cause des vapeurs qui montent à la tête ; il a lieu aussi après certaines fatigues et dans certaines maladies. Il résulte d'un mouvement qui fait monter au cerveau, par le moyen des veines, le sang le plus chaud et le plus grossier. Comme c'est surtout pendant le travail de la digestion que le sang se

(1) Du somm., II, § 7; De l'âme, II, 1, § 11; Probl., XVIII, 1, 7. — (2) Du somm., I, pass. — (3) Générat. des anim., V, 1; Du somm., I, § 6. — (4) Mouv. commun des anim., XI, § 2.—(5) Probl., XVIII, 1; XXXIII, 15. — (6) Des songes, I, § 2, § 7; Probl., XXXIII, 15.

trouble et s'épaissit, le sommeil vient alors, et il dure jusqu'à ce que le sang le plus clair et le plus pur remontant aux parties supérieures, le sang le plus trouble soit refoulé vers les parties inférieures (1). Le cerveau retirant à lui la chaleur du cœur, il se produit une catalepsie du premier sensitif, qui n'est autre chose que le sommeil (2). Ce phénomène a donc pour cause un certain état du cerveau dans les animaux qui ont cette partie (3) ; mais il consiste proprement en une manière d'être du premier sensitif (4) ; car le sommeil et la veille sont communs à tous les animaux (5).

Nous ne pouvons ni toujours dormir ni veiller toujours, et le sommeil est destiné à réparer nos forces épuisées (6) : aussi y a-t-il un certain plaisir attaché à cet état (7). Au reste, ce sont les enfants surtout qui y sont sujets (8), et l'homme dort moins à mesure qu'il avance en âge (9).

Le sommeil et la veille étant des affections du sens commun (10), on ne doit point confondre le sommeil avec l'évanouissement, les défaillances ou le délire, parce que ces états n'affectent que les sens particuliers sans causer dans le premier sensitif ni impuissance ni fatigue, tandis que l'impuissance du sens commun détermine celle de tous les sens particuliers dont il est le principe et auxquels il commande (11).

---

(1) Du somm., III, pass ; Cf. Probl., XXXIII, 15. — (2) Du somm., III, § 20. — (3) Part. des anim., II, 7 ; Du somm., III, §§ 14, 16. — (4) Du somm., II, § 12, § 3. — (5) Ibid., II, § 7 ; De la sensat., I, § 3. — (6) Du somm., I, pass. ; III, § 20. — (7) Mor. à Eud., I, 5. — (8) Ibid. ; Du somm., III, § 7. — (9) Générat. des anim., V, 1. — (10) Du somm., I, § 11 ; II, §§ 4, 7. — (11) Ibid., II, §§ 3, 4, 5 ; III, § 3. Pour compléter cette théorie du sommeil et de la veille, voyez Hist. des anim., IV, 10, et surtout Générat. des anim., l. V, le ch. I tout entier.

Dans le sommeil la sensibilité a des retours qui se manifestent par les rêves et le somnambulisme (1). Les songes semblent dépendre du même principe que le sommeil (2), et de fait ils appartiennent à la sensibilité, en tant que celle-ci contient l'imaginative (3). Or l'imagination et la mémoire, comme nous allons le montrer, se rapportent au premier sensitif et à la faculté à laquelle nous devons la notion de la durée (4).

(1) Générat. des anim., V, 1, p. 779, a. — (2) Des songes, I, § 2, suiv. — (3) Ibid., 1, § 10. — (4) De la mém., I, § 11.

CHAPITRE XIII.

DE LA PUISSANCE IMAGINATIVE (τὸ φανταστικόν) : IMAGINATION (φαντασία), SONGES (ἐνύπνια), MÉMOIRE (μνήμη), ATTENTE (ἔλπις).

Parmi les puissances de l'âme on remarque l'imaginative, qui par ses actes se distingue de toutes les autres. Où la faire rentrer? comment la mettre absolument à part? C'est ce qui présente de grandes difficultés (1).

Tantôt l'imagination est accompagnée de raisonnement et de volonté, tantôt elle est purement sensitive (2). Dans le premier cas, elle semble être une manière de penser (3) et ne se rencontre que chez les êtres raisonnables (4). Dans le second, elle est commune à tous les animaux (5), et se réduit à une sorte de sensation affaiblie, premier fondement de l'espérance et du souvenir (6).

L'imagination ou fantaisie est proprement le pouvoir que nous avons de nous représenter une image quelconque (φάντασμά τι) (7). Cet acte ne saurait se produire sans la sensation, et il est à son tour la con-

(1) De l'âme, III, 9, § 3. — (2) Ibid., III, 10, § 9; ch. 11, § 2; Mouv. des anim., VIII, § 4. — (3) De l'âme, III, 3, § 5. — (4) Ibid., ch. 11, § 2. — (5) Ibid., ch. 10, § 9; ch. 11, §§ 1, 2. — (6) Rhét., I, 11, p. 1370, a, l. 28. — (7) De l'âme, III, 3, § 6.

dition de nos concepts; mais il se distingue et de la sensation proprement dite et de la pensée (1).

Pour que l'imagination se confondît avec la sensation, il faudrait qu'elle fût toujours sensation en acte, comme la vision, ou en puissance, comme la vue. Or il peut arriver, par exemple dans l'état de rêve, qu'une image se présente à nous sans qu'il y ait exercice actuel ou même possible d'un de nos sens. Il est certain que les objets de la vue, entre autres, nous apparaissent même quand nous fermons les yeux (2). D'un autre côté, quand nous percevons distinctement un objet sensible, nous savons fort bien que nous voyons en effet cet objet ou que nous l'entendons, et il ne nous arrive jamais de dire que ce soit un effet de l'imagination (3). C'est que la fantaisie nous donne moins la réalité même qu'une peinture de la réalité; elle nous laisse dans l'état de simples spectateurs, et ne saurait nous émouvoir au même degré que la sensation ou même que l'opinion (4). De plus, il ne semble pas que l'imagination se rencontre partout où il y a sensibilité. La sensation est certainement chez tous les animaux; mais quant à l'imagination, il est douteux qu'elle leur appartienne à tous (5). Enfin, les sensations sont toujours vraies (6), tandis que les images de la fantaisie sont mensongères pour la plupart (7).

L'imagination étant susceptible de fausseté, ne sera pas davantage l'une de ces deux facultés éternellement vraies, à savoir l'entendement et la science (8).

---

(1) De l'âme, III, 3, § 4. — (2) Ibid., § 7. — (3) Ibid. — (4) Ibid., III, 3, § 4 fin. — (5) Ibid., § 7. — (6) Voyez plus loin, chap. XIV, p. 135. — (7) De l'âme, l. c. — (8) Ibid., III, 3, § 8.

On ne doit pas même la confondre avec quelque conception que ce soit, et ainsi elle n'est pas l'opinion. La fantaisie en effet dépend de nous (ἐφ' ἡμῖν) et de notre volonté, et l'on peut toujours s'en mettre les objets devant les yeux, comme font ceux qui s'occupent de mnémotechnie et qui ont recours à des images. Nos opinions au contraire ne sont pas en notre pouvoir, et nous ne sommes pas libres de porter ou de ne pas porter tel jugement (1). De plus, l'opinion suppose la croyance et cette conviction qui résulte du raisonnement, tandis que l'imagination se rencontre dans certains êtres qui ne sont capables ni de raisonner, ni d'être persuadés, ni de croire (2). Il est donc bien clair que la fantaisie n'est pas plus une opinion qu'une sensation; elle n'est pas davantage une combinaison de l'opinion et de la sensation (3). S'il en fallait donner quelque preuve, il suffirait de rappeler que certaines choses dont nous avons une opinion vraie peuvent cependant nous apparaître sous de fausses images : en vain notre esprit se sera-t-il fait une idée juste de la grandeur du soleil, jamais nous ne nous représenterons cet astre avec un diamètre de plus d'un pied (4).

Qu'est-ce donc que l'imagination? L'imagination paraît être une sorte de mouvement (5) qui dépend de la puissance sensitive, et qui ne se produit que dans les êtres doués de cette puissance et pour les choses seulement dont il y a sensation. Si donc il existe un tel mouvement résultant de l'acte de la sensation, et

(1) De l'âme, III, 3, § 4.— (2) Ibid., § 8.— (3) Ibid., §§ 9, 10.— (4) Ibid., § 10. — (5) Phys., VIII, 3, p. 254, a.

qui lui soit pareil, on pourra dire que c'est là l'imagination, principe de tant d'actes divers et de tant de modifications passives, source de vérité et d'erreur pour qui la possède (1). Or il est certain que lorsqu'un objet sensible agit sur nous, la modification qu'il produit dans nos organes y persiste non-seulement pendant l'acte de la sensation, mais même lorsqu'elle a cessé (2). Après l'éloignement de l'objet sensible, quelque chose demeure encore dans l'âme, et ce n'est ni la sensation elle-même ni l'objet, mais la forme de cet objet, c'est-à-dire une idée sensible, qui est elle-même un objet de perception (3). Ainsi donc nous pouvons nous représenter un objet absent, ou qui étant présent ne produit point actuellement en nous une sensation. La cause en est que ce qui paraît ne paraît pas seulement par le mouvement de l'objet, mais aussi lorsque le sens lui-même est mû comme l'objet sensible le meut d'ordinaire (4). L'imagination peut donc être définie : le mouvement qui succède à la sensation en acte et qui en résulte (5); et comme la vue est notre sens par excellence, l'imagination a tiré son nom des objets de la vue (6).

Quelquefois la fantaisie s'exerce dans le sommeil (7), et c'est elle qui constitue essentiellement l'état de rêve ; car si l'on fait abstraction des sensations réelles qui viennent par fois interrompre le sommeil (8), aussi bien que des jugements et des actes de

(1) De l'âme, III, 3, § 11. — (2) Des songes, II, § 2. — (3) Ibid., § 11 ; De la mém., I, § 6 ; Dern. Anal., II, 19, § 5 ; Métaph., I, 7 ; VII, 10, 15. — (4) Des songes, II, § 13. — (5) Ibid., I, § 9 ; De l'âme, III, 3, § 13. — (6) Ibid., § 14 : φαντασία ἀπὸ τοῦ φάους. — (7) Des songes, III, pass. — (8) Ibid., § 13, § 15.

raison qui s'y produisent accidentellement (1), un songe n'est autre chose qu'une représentation φάντασμα, c'est-à-dire une image de la fantaisie aperçue pendant le sommeil (2). En effet, c'est surtout dans le sommeil que paraissent les mouvements qui résultent des impressions sensibles. Durant le jour, ces mouvements sont étouffés par les sensations et les pensées présentes : ils s'éclipsent en quelque sorte comme un feu moindre devant un feu plus brillant; mais pendant la nuit, grâce à l'état d'inertie et d'impuissance de nos sens particuliers, ces mouvements intérieurs descendent, pour ainsi dire, au siége de la sensibilité, et dans l'absence de toute agitation, ils se font connaître à nous (3). Le songe est donc une représentation qui se produit dans le sommeil; mais comme nous l'avons dit, tout ce qui se présente alors n'est pas toujours un songe. Ainsi il peut arriver à une personne endormie de voir et d'entendre d'une manière vague et comme dans le lointain ; et si cette personne vient à s'éveiller, elle reconnaît que c'était par exemple la lumière d'une veilleuse qu'elle apercevait vaguement, que c'était le cri d'un coq ou les aboiements d'un chien qu'elle entendait confusément. Quelques-uns même, en dormant, répondent aux questions qu'on leur adresse. C'est qu'alors il y a quelque veille mêlée au sommeil. Aucun de ces phénomènes n'est un rêve, non plus que les vraies pensées qui peuvent se mêler aux représentations; mais le rêve se compose de ces images aperçues pendant le sommeil, et qui

(1) Des songes, I, § 3, § 6. — (2) Ibid., I, § 9; III, § 13. — (3) Ibid., III, §§ 1, 2. Cf. Divinat., II, §§ 5, 6.

résultent du mouvement produit par les impressions sensibles (1).

Au reste, le mouvement dont nous parlons ici peut aussi bien être perçu à l'état de veille; car dès qu'il arrive au sens commun, et qu'il atteint le siége de la sensibilité, il y produit une représentation, et nous croyons voir, entendre ou sentir l'objet dont l'image s'offre à nous (2).

La représentation imaginative est donc un mode ou une impression du sens commun (3). Nous allons montrer qu'il en est de même de la mémoire et du souvenir (4).

Déterminons d'abord avec soin l'objet de la mémoire, car on s'y trompe souvent. L'avenir, par exemple, ne saurait être l'objet d'un souvenir, mais seulement d'une opinion ou d'une espérance. Il n'y a pas non plus souvenir, mais perception d'un fait actuel et présent; la mémoire ne porte que sur le fait accompli. Nul ne peut dire, par exemple, qu'il fait acte de mémoire, quand il voit un objet blanc, ou quand il exerce sa pensée et sa réflexion; mais dans le premier cas il dit qu'il a une sensation, et dans le second qu'il sait. C'est seulement quand la sensation et la pensée ne sont pas en acte qu'il peut y avoir souvenir, et cela pour les choses qui ont déjà été connues; car toutes les fois qu'on se souvient d'une chose, on se dit en soi-même (ἐν τῇ ψύχῃ λέγει) qu'on a déjà ouï dire cette même chose, ou qu'on l'a perçue ou qu'on

(1) Des songes, III, §§ 14, 15. — (2) Ibid., § 6. — (3) De la mém., I, § 4. — (4) Les développements qui vont suivre ne sont qu'une traduction, quelquefois paraphrasée, du chapitre I du traité *De la mémoire*.

l'a pensée. La mémoire n'est donc ni une sensation ni une conception, mais elle en est une manière d'être et une habitude. Elle s'applique au passé, et par conséquent elle suppose toujours l'idée de durée; en sorte que, parmi les animaux, ceux-là seulement qui ont la notion du temps seront capables de mémoire, en vertu de la faculté même à laquelle ils doivent cette notion.

La mémoire semble donc être un acte plutôt qu'une faculté, et elle a son principe dans la sensibilité et le sens commun. Si nous avons dit qu'elle reproduisait les pensées aussi bien que les sensations, nous n'avons parlé des pensées qu'autant qu'elles supposent les images de la fantaisie. Il n'y a donc point de souvenir, même des choses intelligibles, sans une représentation. Ce n'est que par accident que la mémoire se rapporte à la pensée; en soi elle appartient au premier sensitif. C'est même pour cela qu'elle se rencontre chez un si grand nombre d'animaux; car si elle faisait partie de la raison, elle ne serait le partage d'aucun autre que de l'homme. Que si tous les animaux ne la possèdent point, c'est que tous n'ont pas la notion du temps.

La mémoire appartient donc évidemment à la même partie de l'âme que la fantaisie; ses objets sont proprement ceux de la fantaisie, et par accident ceux qui supposent quelque image.

On demandera comment, en l'absence de l'objet, l'impression seule nous étant présente, nous pouvons nous souvenir de l'objet absent. Mais il est évident que l'on doit comparer à une sorte de peinture l'impression produite par la sensation dans l'âme et dans

la partie du corps où réside l'âme, impression dont l'habitude constitue suivant nous la mémoire. En effet, le mouvement qui a lieu alors marque pour ainsi dire en nous une empreinte de la chose sentie, comme on marque sur la cire l'empreinte d'un cachet. Voilà pourquoi ceux qui sont livrés à une grande agitation par l'effet de la jeunesse ou d'une passion qui les trouble n'ont point de mémoire, pas plus qu'une eau courante ne conserve la trace du cachet qu'on y a laissé tomber; d'autres au contraire peuvent être comparés à d'antiques édifices que le temps a durcis et qui ne sauraient garder une empreinte. C'est ainsi que les jeunes enfants et les vieillards manquent de mémoire. Chez les uns, c'est le mouvement de croissance qui fait que l'impression s'écoule; chez les autres, c'est le dépérissement. Mais supposons que l'impression demeure, de quoi se souvient-on? Est-ce de cette impression? N'est-ce pas plutôt de l'objet auquel nous la rapportons? Comment donc se peut-il faire qu'en percevant cette impression, nous nous souvenions de l'objet absent que nous ne percevons pas? On comprend bien que celui qui se souvient actuellement considère l'impression qui lui est restée, et qu'il en ait actuellement aussi le sentiment. Mais comment se souviendra-t-il de ce qui n'est point là? Employons encore ici notre comparaison. Un animal représenté dans un tableau y est à la fois comme animal et comme portrait : un seul et même objet se trouve donc être deux choses, et deux choses dont l'essence n'est pas la même, car on peut considérer ici ou l'animal ou la peinture. Eh bien, il faut concevoir de la même manière l'image qui se forme

en nous; elle est en soi un objet de pensée et en même temps elle représente autre chose. En soi, dis-je, c'est un objet de pensée ou d'imagination; et comme représentant autre chose, c'est une ressemblance et un souvenir. Ainsi donc, lorsque ce mouvement a lieu, si l'âme en le percevant ne considère que lui seul, il n'est pour elle qu'un objet de pensée ou d'imagination. Si au contraire elle le considère dans son rapport à autre chose, alors c'est une ressemblance qu'elle contemple, de même qu'en présence d'un tableau on peut, sans avoir vu Coriscus, voir le portrait ou l'image de Coriscus : seulement ici l'image, qui en elle-même était un acte de la fantaisie, devient un souvenir et un acte de mémoire. Nous nous souvenons ainsi de l'objet absent, et parfois même nous ne savons si le mouvement qui se produit en nous n'est pas l'effet d'une sensation actuelle. Quelquefois encore nous sommes embarrassés pour dire s'il y a ou non mémoire. Il nous arrive aussi, en y pensant bien, de nous ressouvenir que nous avons déjà auparavant entendu ou vu quelque chose : cela se présente lorsque, après avoir considéré une représentation en elle-même, nous sommes amenés par un changement d'idées à la considérer comme représentation d'autre chose. D'autres fois c'est le contraire qui a lieu, quand on voit une image et une ressemblance là où il n'en existe aucune, et c'est ce qui est arrivé à divers extatiques qui donnaient leurs fantaisies pour des événements réels et dont ils avaient souvenir. Au reste, la mémoire se conserve et se perfectionne par l'exercice assidu et le rappel de nos idées, lequel consiste à considérer souvent nos représentations

non en elles-mêmes, mais comme images des objets.

Nous avons donc expliqué ce que c'est que la mémoire et l'acte de se souvenir : c'est la conservation et l'emploi d'une représentation comme image de ce qu'elle représente. Nous avons dit aussi dans quelle partie de l'âme se trouve la mémoire : elle se rapporte à la faculté par laquelle nous avons la notion du temps. Elle appartient donc à la sensibilité dans le premier sensitif et par le moyen de l'imagination.

Tandis que par la mémoire on retrouve le passé dans les données de la fantaisie, de même on peut y voir l'avenir par l'espérance ou attente : car l'avenir appartient à l'espérance, comme le passé à la mémoire, et le fait présent à la sensation (1). Si même on adoptait l'idée que se font quelques personnes de la divination, il y aurait par le moyen de l'espérance une science de l'avenir (2). Mais il faut bien avouer au sujet de cette divination qui a lieu dans le sommeil et qui, dit-on, résulte des songes, qu'il est aussi peu raisonnable d'y croire que d'en faire fi (3). Il est bien vrai que les commencements de chaque chose sont insensibles. De même que ceux qui doivent faire, qui font ou qui ont fait quelque chose, le plus souvent y pensent la nuit et la font pour ainsi dire en rêve, parce que les occupations du jour préparent la voie en quelque sorte à un tel mouvement (4); de même et réciproquement la plupart des mouvements qui s'offrent pendant le sommeil deviennent le principe de

(1) Rhét., I, 11, p. 1370, a; II, 12, p. 1389, a; II, 13, p. 1390, a; De la mém., I, § 2. — (2) De la mém., I, § 2. — (3) De la divinat., I, § 1. — (4) Voyez Cicéron, *Somn. Scip.*, init.

nos actions pendant le jour, parce que la pensée s'y est arrêtée d'abord et en a préparé l'exécution dans les représentations de la nuit. C'est ainsi que certains rêves sont des causes ou des signes. Mais la plupart du temps ce sont choses fortuites, surtout ces rêves extraordinaires et qui dépassent les bornes de la foi humaine, et tous ceux qui, se passant ainsi en nous, ont pour objet par exemple un combat naval ou je ne sais quel événement qui se passe bien loin de nous (1).

L'avenir (2), avons-nous dit, est l'objet de l'espérance, mais c'est aussi un objet d'opinion (3). Or l'espérance n'est pas l'opinion; car celle-ci appartient à la raison (4), celle-là fait partie de la sensibilité et repose sur l'imagination (5). Il y a du reste entre ces deux actes une relation intime : on croit fermement ce qu'on espère, et d'autant plus que la chose qu'on espère est plus agréable (6).

Tels sont les principaux actes de l'âme que l'on doit rapporter à la puissance imaginative (7). Cette faculté, on l'a vu, dépend du même principe que la sensibilité et ne fait qu'un avec elle (8). Comme elle en effet, elle est liée au corps et réside au siége du premier sensitif (9). Mais combien déjà les données de la fantaisie sont au-dessus de la sensation! Les impressions qui succèdent à celle-ci sont encore sensibles (10) : elles ont une matière; les représentations

---

(1) Divinat., I, § 6 suiv. — (2) Qu'il ne faut pas confondre avec le futur : Οὐδὲ τὸ αὐτὸ ἐσόμενον καὶ τὸ μέλλον. Divinat., II, § 4. — (3) De la mém., I, § 2. — (4) De l'âme, III, 3, § 5, § 8. — (5) Rhét., I, 11, p. 1370, a; Mor. à Nic., X, 2, p. 1173, b. — (6) Rhét., II, 1, p. 1378, a. — (7) Τὸ φανταστικόν. — (8) De l'âme, II, 2, § 8; III, 3, pass. — (9) Voir plus haut, p. 92, 96, 100, 106. — (10) Des songes, II, § 2, § 11, etc.

n'en ont plus (1). C'est en elles que la raison pense les formes intelligibles (2). Elles sont la condition des concepts et par suite de la conception et de la pensée ; et à ce point de vue, on a pu souvent considérer l'imagination comme une sorte de pensée (3). Mais les représentations, bien loin d'être des pensées, ne sont pas même des concepts, car entre autres preuves, on n'y trouve point cette combinaison qui fait l'erreur ou la vérité dans l'entendement (4).

L'imagination tient une grande place dans la vie animale. C'est elle qui le plus souvent, sous la forme d'un souvenir ou d'une espérance, produit dans le corps des altérations (5), d'où résultent le plaisir et la peine et divers mouvements (6). Sans elle point d'appétit, point de locomotion (7); et bien qu'elle ne soit pas absolument maîtresse de certains mouvements, tels que ceux qui déterminent le sommeil (8), comme elle est toujours en quelque mesure chez tout animal, ne fût-il doué que du toucher (9), et comme elle a de plus le double privilége de demeurer dans l'âme en l'absence des objets et de se comporter comme la sensation (10), c'est d'après ses données que se gouvernent la plupart du temps les animaux, soit que privés de facultés supérieures, ils n'aient pas d'autre lumière que celle-là, qui leur tient lieu et de la pensée et du raisonnement, soit que leur raison, s'ils en ont, soit obscurcie par quelque passion, par la maladie ou par le sommeil (11).

---

(1) De l'âme, III, 8, § 3. — (2) Ibid., III, 7, § 5. — (3) Ibid., ch. 3, § 5. — (4) Ibid., III, 8, § 3. — (5) Mouv. des anim., VII, § 9; VIII, § 2. — (6) Ibid., XI, § 4. — (7) De l'âme, III, 10, § 9 et pass.; III, 11, § 1. — (8) Mouv. des anim., XI, § 2. — (9) De l'âme, III, 10, § 9; ch. 11, §§ 1, 2. — (10) Ibid., III, 3, § 15. — (11) Ibid., ch. 3, § 15; ch. 10, § 1; Métaph., I, 1, init.; Mor. à Nic., VII, 3.

CHAPITRE XIV.

THÉORIE GÉNÉRALE DES CONNAISSANCES SENSIBLES.

Ce que c'est que la sensation en général. De la nature de la connaissance sensible; ses degrés; ses conditions; ses rapports avec les objets extérieurs. Légitimité, certitude et importance de la connaissance sensible.

Sentir, en général, est une manière d'être mû et de pâtir (1). C'est un mouvement dont la cause est hors de nous (2) et qui arrive jusqu'à l'âme par le moyen du corps (3). Cette modification, commune à l'âme et au corps, est une sorte d'altération (4), mais une altération qui consiste uniquement à faire passer la faculté de sentir de la puissance à l'acte (5).

En effet, la sensibilité est tantôt en acte et tantôt en puissance (6), et dans ce dernier cas, si elle n'existe point comme mouvement et comme acte, elle existe du moins comme faculté (7). A en croire les philosophes de Mégare, il n'y aurait point de puissance là où il n'y aurait point d'acte, et aucun être ne posséderait la faculté de sentir, s'il ne sentait réellement, s'il n'avait une sensation en acte. Mais dans

---

(1) De l'âme, II, 5, § 1; II, 11, § 11; Probl., XXXI, 13. Cf. Métaph., V, 15 fin. — (2) De l'âme, I, 4, § 12; II, 5, § 5. — (3) De la sensat., I, § 6; Phys., VII, 2, p. 244, b. — (4) De l'âme, II, 4, § 6; ch. 5, § 1; Mouv. des anim., VII, § 9; Phys., VII, 2, 3, pass. — (5) De la sensat., IV, § 10. — (6) De l'âme, II, 5, § 2; III, 2, § 8; ch. 3, § 7; ch. 8, § 2, etc. — (7) Topiq., IV, 5, § 1.

cette hypothèse, le même être serait sourd, aveugle et même insensible plusieurs fois par jour. Bien plus, si cet être n'avait point la puissance de sentir dans le temps même qu'il ne sent point, il demeurerait à jamais incapable de sentiment; car tout ce dont il n'y a pas puissance est impossible (1). Donc, même sans passer à l'acte, la sensibilité ne laisse pas d'être d'une certaine manière (2). On peut avoir la sensation et ne s'en point servir (3); on peut, tout en ayant l'ouïe, ne pas entendre (4), et la sensation ne fait point défaut pour n'être qu'en puissance (5). Aussi disons-nous de tout être qui a la puissance d'entendre et de voir, qu'il voit et qu'il entend, encore qu'il soit endormi, tout comme nous le disons de celui qui entend et qui voit en effet (6). Au reste, quand nous disons que la sensibilité est en puissance, cela peut signifier deux choses différentes. En premier lieu, l'animal qui vient d'être engendré et qui ne vit d'abord que de la vie végétative, doit être considéré comme ayant déjà en puissance la sensibilité, puisqu'il est fait pour la posséder plus tard (7); et en effet, avec le temps, la partie sensitive vient s'ajouter à la partie nutritive (8). En second lieu, lorsqu'un être a en lui la sensation comme faculté et comme disposition, on peut dire encore qu'elle n'est qu'en puissance, tant qu'elle n'est point passée à l'acte sous l'influence de l'objet senti (9).

---

(1) Métaph., IX, 3. — (2) De la sensat., VI, § 10. — (3) Topiq., V, 2, § 5. — (4) De l'âme, III, 2, §§ 4 et suiv. — (5) Ibid., III, 3, § 7. — (6) Ibid., II, 5, § 2. — (7) Ibid., II, 5, §§ 5, 6, 7. — (8) Générat. des anim., II, 3, p. 736, b. — (9) De l'âme, II, 5, §§ 3, 4, 6.

Comme dans les individus la puissance est chronologiquement antérieure à l'acte (1), la connaissance et la sensation en puissance et comme faculté précède la sensation et la connaissance en acte (2). Pour tout ce qui est en nous l'effet de la nature, nous apportons d'abord les facultés et nous produisons ensuite les actes. On le voit clairement par les sens : ce n'est pas à force de voir et d'entendre que nous avons acquis les sens de la vue et de l'ouïe ; nous ne les avons pas parce que nous en avons fait usage, mais au contraire nous en avons fait usage parce que nous les avions (3). D'un autre côté, la puissance n'est telle que parce qu'elle peut agir ; un être n'est doué de la vue, par exemple, qu'autant qu'il peut voir en effet. L'acte est donc antérieur à la puissance au point de vue rationnel ; il l'a précédée génériquement, si ce n'est en nombre (4) ; il lui est d'ailleurs préférable : l'acte de voir vaut mieux que la puissance de voir ; aussi en est-il la fin et le but (5). La sensibilité, qui est d'abord en puissance dans l'homme, tend vers ce but (6), qui n'est autre que l'exercice de sa propre puissance (7). Mais pour qu'elle puisse passer à l'acte, il lui faut le concours de quelque objet dont l'impression l'excite et la détermine (8).

Cet objet que la sensation suppose et auquel elle se rapporte (9), lui est antérieur, ou du moins cor-

---

(1) Métaph., V, 11, p. 1019, a ; IX, 8, pass. — (2) De l'âme, III, 7, § 1. — (3) Mor. à Nic., II, 1, p. 1103, a. — (4) Métaph., IX, 8, p. 1049, b. — (5) Ibid. ; Gr. Mor., I, 3. — (6) Εἰς τοῦτο ἄγει. De la sensat., IV, § 10. — (7) Métaph., IX, 8, p. 1050, a. Cf. Mor. à Nic., X, 4. — (8) De l'âme, II, 5, § 2, § 5 ; De la sensat., IV, § 10. — (9) Topiq., IV, 4, § 11 ; Métaph., V, 15.

rélatif et simultané ; il doit être en acte et mouvoir le milieu, l'air par exemple, lequel à son tour meut l'organe du sens et lui fait percevoir la qualité par laquelle il a été modifié lui-même (1). Mais la modification du sens est autre que celle du milieu qui lui transmet passivement les qualités des corps (2).

La sensation résulte d'une impression de l'objet sensible, qui met en acte la faculté de sentir (3). Mais à vrai dire, cette faculté demeure jusqu'à un certain point impassible et sans altération (4), ou du moins si c'est là un mouvement, ce n'est pas celui que nous avons défini l'acte de l'imparfait : c'est au contraire l'acte de ce qui est déjà parfait (5). C'est donc à défaut d'un terme spécial que nous appliquons ici le mot d'altération (6). Il y a d'ailleurs une différence essentielle entre l'altération qui se produit dans un être inanimé et celle que subit l'être doué de sentiment : le premier est modifié sans le savoir, le second ne saurait ignorer qu'il pâtit (7).

Disons maintenant ce qu'est la connaissance sensible, et partons de ce principe désormais bien évident, que pour la sensation, pâtir, être mû et être en acte sont la même chose (8).

Tout ce qui est mû suppose un moteur en acte (9), et les choses se passent dans le mouvement d'altération comme dans tout autre mouvement, si ce n'est que le sujet reste toujours un seul et même sujet (10)

---

(1) De l'âme, II, 5, § 3 et pass.; ch. 7, pass.; ch. 11, § 8, etc.— (2) Ibid., II, 12, § 6.— (3) Ibid., II, 5, § 1; II, 11, § 11; III, 4, § 2; III, 7, § 1.— (4) Ibid., III, 4, § 5; III, 7, § 1. — (5) Ibid., III, 7, § 1. — (6) Ibid., II, 5, § 7. — (7) Phys., VII, 2, p. 244, b, l. 15. — (8) De l'âme, II, 5, § 3. — (9) Phys., III, 2, p. 201, b.; De l'âme, l. c. — (10) Gén. et corr., I, 1.

et ne change point de lieu. Ainsi la cire, sans changer de lieu ni de nature, est modifiée dans toute la profondeur où pénètre le cachet ; une pierre en pareil cas ne subirait point de changement ; au contraire l'altération de l'eau pourrait aller fort loin ; enfin l'air, le plus mobile de tous les corps, agit et pâtit en toute son étendue, là où il offre une surface une et continue : d'un côté il est affecté par les figures et les couleurs, les sons et les odeurs, et de l'autre il meut à son tour la vue, l'ouïe et l'odorat, l'empreinte marquée sur sa surface extérieure étant pour ainsi dire transmise jusqu'à l'extrémité opposée (1). Ainsi l'intermédiaire est affecté et mis en mouvement par l'objet sensible, et il meut à son tour l'être doué de sensibilité (2), et en général il y a simultanéité et continuité entre l'acte de ce qui est altéré et l'acte de ce qui l'altère immédiatement (3). La sensation en acte suppose donc un objet qui soit en acte lui-même. C'est par l'acte seulement qu'une chose se fait connaître (4) ; les propriétés des figures géométriques, par exemple, ne nous deviennent évidentes que lorsque nous avons réduit à l'acte ces figures par notre conception même (5). C'est donc en même temps que l'objet se fait sentir et que le sens le perçoit (6). Il y a plus : c'est dans la chose mue que sont à la fois l'action, le mouvement et la passion, car l'acte de ce qui meut se produit en ce qui est mu ; l'acte de l'objet sensible et celui de la sensibilité se pas-

(1) De l'âme, III, 13, § 9 ; II, 12, § 6.—(2) Ibid., III, 12, § 8.— (3) Phys., VII, 2, p. 244, b. — (4) Métaph., IV. 5, pass. ; IX, 9, p. 1051, a.— (5) Ibid., IX, 9.—(6) Phys., VII, 2, p. 244, b ; p. 245, a ; De la sensat., II, § 12, etc.

sent donc tous les deux en l'être qui sent (1).

Les anciens philosophes vont encore plus loin : ils supposent tous, et Platon pense avec eux (2) que c'est le semblable qui connaît son semblable (3). C'est ce qu'a voulu exprimer Empédocle dans ces vers célèbres : « Par la terre, dit-il, nous voyons la terre, l'eau par l'eau ; par l'air, l'air divin ; par le feu, le feu qui consume ; par l'amour, l'amour, et la discorde par la discorde funeste (4). » Mais dans cette hypothèse, il faudrait que l'âme fût en quelque sorte les choses elles-mêmes, et qu'elle contînt non-seulement les principes et les éléments, comme l'admettaient ces philosophes, mais encore la multitude infinie de composés que forment ces principes, et même les divers rapports qui président à leurs combinaisons. Est-il besoin de dire que cela est de toute impossibilité (5)? D'après la même théorie, tout ce qui paraît sera nécessairement vrai, ou bien si l'erreur peut se produire, il n'y en aura qu'une explication possible, à savoir le contact du dissemblable au lieu du semblable ; or, cette explication ne supporte point l'examen, car de même que les contraires sont l'objet d'une même connaissance, ils doivent être aussi l'objet d'une même erreur (6). D'ailleurs, si c'est le semblable qui perçoit son semblable, il en résulte inévitablement que le semblable est affecté et mis en mouvement par son semblable, ce qui est contraire à la vérité et ce que ces philosophes

(1) De l'âme, III, 2, § 6.— (2) Ibid., I, 2, § 7.— (3) Ibid., III, 3, § 2. — (4) Ibid., I, 2, § 6 ; Métaph., III, 4, p. 1000, b, l. 6. — (5) De l'âme, I, 5, §§ 5, 6 et suiv. — (6) Ibid., III, 3, § 2.

eux-mêmes se refusent à admettre (1). En effet, tous les objets ne peuvent pas agir les uns sur les autres, mais seulement les objets qui sont contraires ou opposés entre eux : ce qui agit et ce qui pâtit sont de même genre, mais différents et contraires en espèce (2).

Il y a pourtant du vrai dans cette théorie. En effet, pâtir n'est pas un terme simple; tantôt il signifie la destruction d'une chose par son contraire, et tantôt il exprime la conservation, la confirmation de ce qui est en puissance par le moyen de quelque chose qui est en acte, mais qui lui est semblable, sauf l'unique différence qui existe entre la puissance et l'acte. Ainsi passer de la science que l'on possède à l'acte de la contemplation scientifique, ce n'est pas une altération, mais un développement dans le sens de la nature; et si absolument on y veut voir une altération, on ne la doit confondre avec aucune autre (3). Or la sensation en acte a lieu de la même manière que la contemplation scientifique (4). Donc en un sens on peut dire que le semblable agit sur son semblable, tandis qu'en un autre sens c'est le dissemblable. Ce qui pâtit est différent de ce qui agit : au contraire ce qui a pâti lui ressemble. Au commencement de l'action, ce qui agit et ce qui pâtit sont dissemblables; mais l'action accomplie, ils sont rendus semblables (5). Dans toutes nos sensations, ou du moins dans la plupart, on ne remarque aucune autre modification, au-

(1) De l'âme, I, 5, § 8. — (2) Gén. et corrupt., I, 7, p. 323, b; De l'âme, II, 4, § 10. — (3) De l'âme, II, 5, § 5. — (4) Ibid., § 6; De la sensat., IV, § 10. — (5) De l'âme, II, 5, § 3.

cun autre mouvement que ce simple changement d'état (1). Ce qui sent est en puissance à peu près ce que l'objet sensible est déjà en acte; il ne lui est pas encore semblable quand il en subit l'action, mais cette action une fois subie, il lui est fait semblable et il est ce qu'est son objet (2). Celui-ci fait donc passer le sens à l'acte, à un acte tel qu'il est lui-même, et cela parce que le sens est en possession d'y passer (3). Ce n'est point là pâtir ni être altéré : c'est l'acte, non de ce qui est imparfait, mais de ce qui est déjà parfait (4). Le même être peut d'ailleurs voir et avoir vu : la continuité de cet acte en montre assez la perfection (5).

La sensation est donc en puissance la chose même qui est sentie (6); mais il faut bien déterminer de quelle manière. En effet, il peut être ici question ou des objets eux-mêmes, ou seulement de leurs formes. De dire que le sens devient l'objet lui-même, il n'y a point d'apparence; car ce n'est pas la pierre qui est dans l'âme, c'est seulement son idée ou sa forme (7). Les sens ne perçoivent pas non plus les objets extérieurs dans toute leur grandeur. Le soleil, par exemple, est perceptible pour la vue, mais non dans sa grandeur réelle (8). Les sens ne reçoivent donc pas matériellement les choses sensibles, et l'on peut sous ce rapport les comparer avec la cire qui reçoit l'empreinte d'un anneau sans la matière dont il est composé; elle prend bien la figure de l'or ou de l'airain, mais non pas en tant que c'est de l'or ou de l'airain.

---

(1) Catég., XIV, § 4. — (2) De l'âme, II, 5, § 7. — (3) Ibid., II, 11, § 11. — (4) Ibid., III, 7, § 1. — (5) Métaph., IX, 6, p. 1048, b. — (6) De l'âme, III, 8, §§ 1, 2. — (7) Ibid., § 2. — (8) De la sensat., VII, § 6.

Chaque sens particulier se comporte de la même manière à l'égard de ce qui a couleur, son ou saveur ; il reçoit chaque objet non en tant qu'il est tel objet individuel, mais en tant qu'il a telle qualité et telle forme ; et en général il faut admettre que le sens est ce qui peut recevoir les formes sensibles sans leur matière (1). Voilà pourquoi la sensibilité ne saurait se trouver dans des êtres dont le corps serait simple, puisqu'ils ne pourraient s'assimiler les qualités des objets sans leur matière (2). La sensibilité ne reçoit donc ni les choses elles-mêmes, ni leur matière, ni même de petites images des choses sensibles, suivant la singulière hypothèse de Démocrite (3), mais uniquement leur forme, et c'est en ce sens qu'elle est en puissance et devient en acte les objets sensibles : elle les reçoit comme la main, notre instrument par excellence, reçoit et s'approprie tous les instruments ; et de même que la main est l'organe des organes, de même *la sensibilité est la forme des choses sensibles* (4).

L'acte de l'être qui sent et celui de l'objet senti étant un seul et même acte (5), il est facile de comprendre comment nous pouvons connaître tout ensemble la qualité sensible et l'acte même du sens qui s'y applique. En effet, non-seulement nous voyons et nous entendons, mais encore nous sentons que nous voyons et que nous entendons (6). Tout homme qui voit, qui entend ou qui marche, sent qu'il voit, qu'il entend ou qu'il marche, et il en est ainsi de toutes nos

(1) De l'âme, II, 12, § 1. Cf. III, 2, § 3, § 6 init. — (2) Ibid., III, 12, § 2 ; ch. 13, § 1. Cf. II, 12, § 4. — (3) Divinat., II, § 5. — (4) De l'âme, III, 8, § 2. — (5) Ibid., III, 2, § 6. — (6) Ibid., § 1.

autres actions. Il y a donc quelque chose en nous qui sent que nous agissons (1). Quel est le principe qui sent que nous sentons, qui voit que nous voyons? La connaissance de notre propre vision nous est donnée ou par la vue ou par quelque autre sens; mais quel que soit ce sens, il est évident qu'il connaîtra et la vue et la couleur qui en est l'objet. Si l'on n'accorde pas que la vue se connaît elle-même, il faudra donc admettre qu'il y a deux sens pour un même objet, ce qui est impossible. De plus, si l'on suppose pour connaître la vue un autre sens que la vue elle-même, il faudra aller ainsi à l'infini, ou bien on rencontrera quelque sens qui s'apercevra lui-même, et alors autant valait accorder tout de suite cette connaissance au premier sens? Ici pourtant s'élève une difficulté. L'objet de la vue étant la couleur ou bien ce qui a de la couleur, si la vue s'aperçoit elle-même, n'est-ce pas qu'elle est une couleur ou quelque chose qui en a? A cela nous répondrons que connaître par la vue se dit en plus d'une manière; ainsi c'est bien par la vue que nous jugeons des ténèbres, cependant ce n'est pas par une perception actuelle. D'ailleurs ce qui voit en acte devient en quelque sorte la couleur qu'il voit, puisque le sens reçoit l'objet sensible sans sa matière, et que l'acte de l'objet et celui de la sensation ne font qu'un seul et même acte; leur être, il est vrai, n'est pas identique, mais tous les deux se produisent dans l'être qui sent (2). Le même sens nous fait donc connaître et son objet et son acte propre. C'est ainsi que nous pouvons sentir que nous sentons; et, pour l'être

(1) Mor. à Nic. IX, 9, p. 1170, a. — (2) De l'âme, III, 2, §§ 1-6.

doué de sensibilité, *sentir qu'il sent, c'est être* (1).

Il est évident par la nature de la connaissance sensible que chaque sens ne peut connaître qu'un seul objet à la fois. En puissance, la sensation est indéterminée, mais en acte elle porte sur un objet particulier, unique et déterminé (2). Il n'est donc pas possible que l'âme, par un seul sens, perçoive à la fois deux choses, à moins qu'elles ne soient mélangées : car le mélange même est comme un seul objet, et peut être perçu en une seule sensation (3). Mais en général, de deux mouvements qui se produisent ensemble, le plus grand étouffe le plus petit : ainsi l'on n'aperçoit pas les objets que l'on a sous les yeux, lorsqu'on médite profondément, ou qu'on est effrayé, ou qu'on entend un grand bruit : le mouvement le plus fort lui-même, quoiqu'il absorbe le plus faible, s'aperçoit moins bien que s'il se fût produit seul. Deux mouvements égaux, s'ils ne se confondent point en un seul par le mélange, se détruisent, et on ne les sent ni l'un ni l'autre. Les objets simples d'ailleurs s'aperçoivent mieux que les composés (4). Un seul sens ne peut même pas recevoir à la fois les deux formes opposées de son objet propre, par exemple la forme du blanc et celle du noir (5). Cependant la vue connaît l'un par l'autre, et même quand nous ne voyons pas, nous jugeons encore par la vue des ténèbres et de la lumière, quoique ce soit d'une autre manière que quand nous voyons (6). Il nous suffit d'un seul des termes d'une

(1) Mor. à Nic., l. c. — (2) Métaph. XIII, 10; De la sensat., VII, § 3. — (3) De la sensat., VII, § 3 et pass. — (4) Ibid. — (5) De l'âme, III, 2, § 14. — (6) Ibid. § 3.

opposition pour connaître et ce terme et son contraire : ainsi, par le moyen de ce qui est droit nous jugeons et du droit et du courbe (1), et en général tout contraire a cette propriété de donner la connaissance de son contraire, en même temps qu'il se fait connaître (2). Un même sens porte donc sur les contraires, et il les atteint tous les deux par un seul acte (3). Le sens tient pour ainsi dire le milieu entre les qualités opposées de son objet propre, et c'est parce qu'il est en quelque sorte un terme moyen qu'il peut juger des extrêmes. Mais par la même raison, ce qu'il y a d'excessif dans les qualités sensibles échappe à sa nature moyenne et tempérée; si même l'organe reçoit un trop grand choc, aussitôt se rompt cette proportion qui était le sens lui-même, de même que l'harmonie et l'accord sont détruits lorsqu'on frappe trop rudement les cordes d'une lyre (4).

Indépendamment de la contrariété première qui se rencontre en chaque genre d'objets sensibles (5), chaque sens perçoit des différences secondaires et des nuances diverses en grand nombre (6), et le plus parfait de tous est celui qui perçoit le plus distinctement les plus petits détails de son objet propre (7). Mais l'acte le plus excellent de la sensibilité est celui du meilleur de nos sens s'appliquant au plus beau des objets auxquels il se rapporte (8).

Nous l'avons déjà dit, chacun de nos sens s'applique

---

(1) De l'âme, I, 5, § 16.—(2) Rhét., I, 9, p. 1368, a.—(3) De l'âme, III, 3, § 2; Topiq. I, 10, § 4; I, 14, § 2; VIII, 1, § 15. — (4) De l'âme, II, 12, §§ 3, 4; III, 2, § 9; ch. 4, § 5; De la sensat., VI, § 8, etc. — (5) De la sensat., VI, § 5.— (6) De l'âme, II, 11, § 2. — (7) De la sensat., IV, § 16. — (8) Mor. à Nic., X, 4.

à un seul genre d'objets propres à agir sur lui (1), et réciproquement un objet sensible ne saurait être connu que par un seul sens et non par deux (2). Ainsi aucun être privé du sens de l'odorat ne peut être affecté par l'odeur, et en général rien ne peut être affecté par un objet, s'il n'a le sens propre à percevoir cet objet; bien plus, ce qui peut sentir ne sent jamais que de la façon dont il est sensible (3). La vue ne peut que voir et l'ouïe qu'entendre (4). Nous ne jugeons donc pas par le même sens du *clair* dans la voix et du *clair* dans la couleur; mais nous jugeons de l'un par l'ouïe et de l'autre par la vue (5). Comment donc se fait-il que parfois un sens perçoive, même par accident, les objets propres d'un autre sens, comme quand nous jugeons des choses douces ou amères par la vue (6)? L'âme peut connaître un objet dans ses différentes qualités par plusieurs sens à la fois. Supposons donc que deux sens, le goût et la vue, s'exerçant à la fois sur un même objet, y constatent en un même instant l'un une certaine couleur, l'autre une saveur particulière. Si les perceptions de ces deux sens coïncident, et que nous sentions ainsi un même objet à la fois comme ayant une couleur jaune et une saveur amère, il suffira que l'un des deux sens vienne à s'exercer de nouveau sur cet objet, pour qu'à ses données propres nous ajoutions celles de l'autre sens. C'est ainsi qu'à voir simplement un corps jaunâtre, nous le supposons amer et nous croyons voir de la

(1) De l'âme, II, 6 pass.; De la sensat., VII, § 7; Mor. à Nic. X, 4.— (2) De l'âme, III, 2, § 1. — (3) Ibid., II, 12, § 5. — (4) Gr. Mor., I, 19. — (5) Topiq., I, 15, § 4; Phys., III, 6. — (6) De l'âme, III, 1, § 5.

bile (1). Ce n'est que par accident qu'un sens nous donne la connaissance de qualités sensibles qui lui sont étrangères; et comme il ne les connaît point directement, il n'en est pas non plus affecté (2).

Les sens particuliers connaissent aussi, mais d'une autre manière, les qualités sensibles communes. Ces qualités n'étant l'objet propre d'aucun sens particulier, chaque sens les perçoit à son point de vue, c'est-à-dire en tant qu'elles se rencontrent en son objet propre. C'est pourquoi il est bon que ces qualités nous soient connues par plusieurs sens. En effet si la vue, par exemple, à laquelle on serait tenté d'attribuer spécialement ces perceptions (3), si la vue, dis-je, était seule à connaître l'étendue, nous serions exposés à nous tromper gravement et à croire que l'étendue et la couleur sont une même chose, parce que nous les percevrions toujours ensemble; mais comme l'étendue accompagne aussi d'autres objets sensibles, nous connaissons par là que la couleur et l'étendue sont choses différentes (4). Si donc cette classe d'objets appartenait en propre à un seul de nos cinq sens, nous ne les sentirions que par accident, à peu près comme nous percevons la saveur d'une chose par la vue (5). Mais telle n'est pas notre connaissance des qualités sensibles communes, puisqu'elles sont sensibles par elles-mêmes (6). Ces qualités sont le mouvement et le repos, l'étendue, la figure, l'unité, le nombre et le temps (7). Or tout cela nous est connu

(1) De l'âme, III, 1, § 7.— (2) Ibid., II, 6, § 4; III, 1, § 6.— (3) De la sensat., I, § 10; IV, § 15; Métaph., XIII, 3. — (4) De l'âme, III, 1, § 8. — (5) Ibid., § 5. — (6) Ibid., II, 6, §§ 1, 4. — (7) Ibid., II, 6, § 3; De la sensat., I, § 10; IV, § 15.

par le moyen du mouvement : ainsi c'est le mouvement qui nous fait connaître l'étendue et par suite la figure qui en est une espèce. Nous percevons le repos par l'absence du mouvement, le nombre par la solution de la continuité, et aussi par l'unité des objets propres, attendu que chaque sens perçoit quelque chose d'un (1). Quant au temps, c'est ou le mouvement lui-même, ou un mode du mouvement (2). Ces choses communes n'étant propres à aucun sens particulier, il en faut rapporter la perception au sens commun (3), auquel appartient en propre la notion du temps (4), quoique chacun de nos sens s'exerce également en une certaine partie de la durée (5).

C'est encore le sens commun, comme nous l'avons déjà dit, qui connaît la ressemblance et la différence des objets propres de tous nos sens. Mais il y a là une difficulté qu'il importe de résoudre. Comment un même sujet peut-il recevoir tout ensemble les mouvements contraires, en demeurant lui-même indivisible et sans succession de temps? L'impression d'une saveur douce agit d'une certaine façon sur la sensibilité; une saveur amère produit sur elle l'effet contraire, et un objet blanc la meut encore d'une autre manière. Ce qui juge de ces diverses impressions est-il donc à la fois divisible et indivisible, indivisible en être et en durée, divisible par ses manières d'être? S'il en était ainsi, le même principe percevrait des ob-

(1) De l'âme, III, 1, § 5. — (2) Métaph. XI, 10, p. 1067, a; XII, 6, p. 1071, b. — (3) De l'âme, III, 1, § 7. — (4) De la mém., I, § 11. — (5) Mor. à Nic., X, 3, p. 1174, a.

jets séparés. Or il se peut bien qu'un même sujet soit multiple et divers dans ses manières d'être, et n'en soit pas moins un et indivisible en être, en espace et en durée (1). Mais peut-être n'accordera-t-on pas qu'il en soit ainsi pour le sens commun. On admettra sans doute qu'en puissance il peut être considéré comme indivisible à la fois et comme divisible, puisqu'il peut devenir les contraires ; mais on dira peut-être qu'en essence il en est autrement, et que dans le moment qu'il passe à l'acte, il devient réellement divisible, ne pouvant être à la fois blanc et noir : il ne saurait dans cette hypothèse recevoir les formes du noir et du blanc, et comme c'est en cela que consiste la sensation, il ne saurait percevoir ces deux choses (2).

Pour résoudre cette objection, il nous suffira de comparer le sens commun au point qui unit deux lignes. Considéré en lui-même ce point est un et indivisible ; mais en tant qu'on peut l'employer deux fois en deux manières différentes, comme appartenant à l'une et à l'autre de ces deux lignes, il est double et partant divisible. Il en est absolument de même de cette faculté qui juge des données diverses des sens. En elle-même elle est indivisible et par conséquent une et identique ; mais à un autre point de vue elle est en quelque façon divisible et multiple. En effet, en tant qu'elle se sert de deux sens, elle peut bien percevoir deux choses sensibles à la limite où elles se rencontrent, et elles sont séparées pour lui comme appartenant à des sens séparés. Mais en tant qu'elle est une

(1) De l'âme, III, 2, § 13. — (2) Ibid., § 14.

faculté unique elle ne se sert que d'un sens et juge d'un seul coup (1). C'est ainsi que le sens commun est tout à la fois une puissanee simple et indivisible en soi, et la commune limite des sens particuliers qui y aboutissent et dont il réunit les sensations diverses en une seule connaissance (2).

Le sens commun est en effet le principe par lequel chaque sens voit, entend ou perçoit à sa manière (3); il est modifié par toutes nos sensations (4), et c'est à lui que l'opinion emprunte ses jugements sur tout ce qui vient de chaque sens (5). Ainsi l'âme voyant un flambeau juge par le sens commun que c'est du feu, et voyant quelqu'un qui s'avance, elle juge par le sens commun que c'est un ennemi (6).

Quand nous avons cessé de voir en acte des objets particuliers, ils sont pour nous comme s'ils n'étaient plus; cependant nous conservons une notion de ces objets, non point de leur matière, puisque nous ne percevons point la matière, mais de leur forme, parce que les sens reçoivent la forme des choses sans leur matière (7). Voilà comment l'imagination venant à la suite de la sensation en acte (8), nous peut fournir les représentations des objets absents, soit à l'état de veille, soit pendant le sommeil (9). La sensation se rapporte toujours au présent, et c'est même le seul objet de la connaissance (10). L'imagination est donc

(1) De l'âme, III, 2, § 15. — (2) Ibid., III, 7, § 4; De la sensat., VII, §§ 7, 8, 9; Du somm., II, § 3 suiv. — (3) Du somm., II, § 3. — (4) Des songes, III, pass. — (5) Ibid., I, § 3. — (6) De l'âme, III, 7, § 5. — (7) Métaph., VII, 10; De l'âme, III, 2, § 3; Des songes, II, pass. — (8) De l'âme, III, 3, § 13. — (9) Ibid., III, 2, § 3; Des songes, I, pass. — (10) De la mém., I, pass.

distincte de la sensation, mais elle ne se produit jamais sans la sensation (1).

Il en est de même de la mémoire : elle succède à la sensation et en résulte (2). Or c'est de la mémoire que naît l'expérience, laquelle à son tour fonde chaque science, en lui fournissant ses principes spéciaux (3).

Telle est la nature, tels sont les divers degrés de la connaissance sensible. Il faut maintenant en rappeler les conditions, expliquer la nature des objets auxquels elle s'applique et le degré de confiance qu'on lui doit accorder.

La faculté sensitive est dans le corps, dépend du corps et n'agit point sans lui (4). Elle a des organes dont elle est inséparable, et sans lesquels elle ne saurait connaître : un organe commun et premier dont elle est l'âme et l'essence (5), et des organes particuliers où résident les sens particuliers (6). Aussi, sentir se dit-il de l'âme et du corps (7), et c'est bien en quelque sorte une chose corporelle (8). Toute sensation s'opère à l'aide d'un milieu qui est tantôt une partie même du corps et tantôt un corps étranger (9), par le moyen duquel nous pouvons percevoir de plusieurs côtés (10) et de plus loin (11) ; mais la distance d'où nous percevons est finie, celle d'où nous ne

(1) De l'âme, III, 3, § 4. — (2) Dern. Anal., II, 19, § 5; Métaph., I, 1.— (3) Métaph., I, 1, pass.; Prem. Anal., I, 30, § 3; Dern. Anal., I, 24, § 15. —(4) Catég., VII, § 20; De l'âme, III, 4, §§ 4, 5; De la sensat., I, § 2, § 6; Du somm., I, § 6. — (5) De l'âme, I, 4, § 13; II, 12, § 2; Du somm., II, § 5. — (6) Voyez plus haut les chap. VI, VII et suiv. — (7) Topiq., I, 15, § 9; Du somm., I, § 1.— (8) De l'âme, III, 3, § 2. — (9) Ibid., II, 7, § 8; ch. 9, § 6; ch. 11, §§ 7, 8, 9; III, 12, §§ 6, 8, 9. — (10) Part. des anim., II, 10. — (11) De l'âme, III, 12, § 8.

percevons pas est infinie (1). Les sens ne sauraient atteindre les parties trop petites de leurs objets (2), et l'excès des qualités sensibles leur échappe (3). Enfin la sensation est susceptible de plus et de moins : elle est plus ou moins énergique, plus ou moins claire et distincte (4). Elle ne se connaît pour ainsi dire qu'en passant (5) : son objet diffère d'elle-même et lui vient du dehors (6). Elle ne connaît pas non plus toute seule et par elle-même (7); elle est essentiellement relative à un objet (8) et ne passe point à l'acte sans son concours (9), en sorte que la destruction de la chose sensible entraîne celle de la sensation (10). Il y a entre l'objet sensible et la sensation le rapport de ce qui agit à ce qui pâtit, et par conséquent un rapport du plus au moins (11). Il est vrai que les objets sensibles à leur tour dépendent jusqu'à un certain point de la sensation (12); ils ne sauraient être connus que par elle (13), et les premiers physiciens n'avaient pas tout à fait tort de prétendre que les couleurs et les saveurs n'existeraient point sans le goût et sans la vue (14). Sans doute on ne peut soutenir que ces qualités n'existent pas en puissance dans les objets avant

---

(1) De la sensat., VII, § 10; Du ciel, II, 8; Météor., III, 4 med. — (2) De la sensat., VI, § 7, § 8. — (3) De l'âme, III, 2, § 9; III, 4, § 5; III, 13, § 3. — (4) Mor. à Nic., X, 4, p. 1174, b; De l'âme, III, 3, § 7. — (5) Métaph., IV, 5, p. 1010, b; XII, 9.—(6) Ibid., XII, 9, p. 1074, b; De l'âme, I, 4, § 12; II, 5, § 6; Topiq., I, 14, § 2; Probl., XII, 10. — (7) De l'âme, II, 5, § 2.— (8) Catég., VII, § 9; X, § 4; Topiq., IV, 4, § 11; Mor. à Nic., X, 4; Métaph., V, 15 pass. — (9) Catég., VII, §§ 18, 19; De l'âme, II, 5, § 6. — (10) Catég., VII, § 20; Top. I, 13, § 2. — (11) Métaph., V, 15 fin. Cf. De l'âme, III, 7, § 1. — (12) Métaph., IV, 5, p. 1010, b; Catég., VII, § 9; X, § 4. — (13) Métaph., I, 7 fin; Topiq., V, 3, § 5; De la sensat., VI, § 1, § 3. Cf. Phys., V, 1 med. — (14) De l'âme, III, 2, § 8.

même que d'être senties (1); mais l'acte de l'objet perçu et celui de l'être qui perçoit étant un seul et même acte, l'un ne saurait subsister sans l'autre (2), et les objets sensibles, comme tels, n'existent que par la sensation (3). Aussi une même théorie embrasse-t-elle les sens et les objets sensibles (4).

A chaque genre d'objets sensibles la nature a fait correspondre un sens (5); et à moins qu'il n'y ait d'autres corps possibles que ceux qui nous entourent et d'autres qualités que celles qui appartiennent aux corps d'ici-bas, on peut affirmer qu'aucun sens ne nous manque et que nous connaissons toutes les choses sensibles (6); et en effet il n'y a point d'êtres particuliers en dehors de ceux que nous voyons dans l'univers (7). On ne saurait supposer les objets sensibles divisibles à l'infini, sans admettre la divisibilité à l'infini de la sensibilité, à moins qu'un objet sensible ne soit composé de parties non sensibles, ce qui est absurde; car un corps n'est point composé de notions mathématiques (8). D'un autre côté, si toutes les choses sensibles étaient tangibles, comme le veulent Démocrite et la plupart des physiciens, il faudrait considérer tous les sens comme des espèces du toucher (9).

Parmi les objets des sens, les uns ne sont sensibles que par accident, comme nous l'avons dit; les autres, propres ou communs, sont sensibles en soi; mais

(1) De l'âme, III, 2, §§ 7, 8; Catég., VII, §§ 18, 19. — (2) De l'âme, III, 2, § 4, § 8. — (3) Ibid., II, 12, § 5; Métaph., IV, 5. — (4) Part. des anim., I, 1, p. 641, b. — (5) Gr. Mor., I, 35. — (6) De l'âme, III, 1, § 4. — (7) Métaph., III, 2, p. 997, b. — (8) De la sensat., VI, § 2. — (9) Ibid., IV, § 14.

ceux-là le sont par excellence qui sont propres à chaque sens (1).

La sensation en acte ne porte que sur les choses particulières (2) et engagées dans la matière (3), quoique la matière ne soit pas perceptible en elle-même (4). Les objets sensibles sont choses individuelles et extérieures (5). La sensation n'atteint jamais l'universel (6), si ce n'est par accident, c'est-à-dire en tant que l'universel est contenu dans chaque objet particulier : ainsi l'œil perçoit accidentellement l'universel, en ce que telle couleur qu'il voit est une couleur en général, de même que cet A particulier qu'étudie le grammairien est un A en général (7). En soi l'universel est chose intelligible et d'évidence rationelle ; le particulier, au contraire, est l'objet propre de la sensation et il est d'évidence sensible (8). Suivant les sens et à notre point de vue individuel, qui est loin d'être absolument vrai (9), le particulier est antérieur à l'universel (10).

L'être n'est jamais séparé de l'unité ; l'être et l'unité s'accompagnent toujours (11). L'être particulier est donc un et indivisible numériquement (12). Mais autre est l'indivisibilité rationnelle, autre est l'indivisibilité suivant les sens (13) ; et sans soutenir avec Parménide que la pluralité est donnée par les sens et l'unité

(1) De l'âme, II, 6, pass.—(2) Ibid., II, 5, § 6 ; Dern. Anal., I, 18, § 1 ; I, 31, § 3 ; Métaph., VII, 10, p. 1036, a. — (3) Du ciel, I, 9, p. 278, a, l. 11. — (4) Métaph., VII, 10. — (5) De l'âme, II, 5, § 6. — (6) Dern. Anal., I, 31, § 1 suiv. — (7) Métaph., XIII, 10, p. 1087, a. Cf. Dern. Anal., I, 31, § 1. — (8) Phys., I, 6 ; Dern. Anal., I, 24, § 15. — (9) Phys., I, 1 init. — (10) Métaph., V, 11 ; Dern. Anal., I, 2, § 11 ; I, 3, § 5. — (11) Métaph., IV, 2, p. 1003, b ; X, 1, 2, pass. — (12) Ibid., X, 1, p. 1052, a. Cf. Ibid., III, 4, p. 999, b fin. — (13) Ibid., XIV, 1, p. 1088, a, l. 3.

conçue par la raison (1), on peut dire que la pluralité tombe plutôt sous les sens que l'unité, le divisible plutôt que l'indivisible ; en sorte que sous le rapport de la connaissance sensible, la pluralité et le divisible sont antérieurs à l'indivisible et à l'unité (2).

Tout ce qui est sensible a une étendue, et il est impossible de sentir ce qui est absolument indivisible (3). On ne saurait non plus percevoir un corps infini ; tous les corps sont limités par des plans et tous sont en quelque lieu. Rien d'infini dans les choses sensibles ; le nombre lui-même n'est pas infini, car tout nombre se peut compter (4).

Il y a des substances sensibles éternelles (5) : tels sont les astres et le ciel, qui ne sont sujets qu'à une seule espèce de mouvement, savoir le changement de lieu (6). Mais d'une manière générale, toutes les substances sensibles particulières, telles que les plantes et les animaux, sont périssables (7). Toutes sont dans un perpétuel mouvement, et l'indétermination est leur caractère commun (8).

Le spectacle de ces diversités et de ces changements a donné naissance, chez quelques philosophes, à des doutes sérieux sur la réalité des choses sensibles. D'abord ils ont cru à l'existence simultanée des contraires dans le même être (9). Puis ils ont pensé que tout ce qui paraît à chacun est vrai (10). Suivant ces philosophes, ce n'est pas au grand nom-

(1) Métaph., I, 5, p. 986, b.— (2) Ibid., X, 6 init.— (3) De la sensat., VII, § 10. Cf. VI, § 2, suiv.— (4) Du ciel, I, 7 ; Métaph., XI, 10. — (5) Métaph., I, 9, p. 991, a ; XII, 1.— (6) Ibid., III, 2, p. 997, b ; 998, a ; XII, 8 ; Du ciel, I, 9. — (7) Métaph., VII, 15 ; XI, 1, p. 1059, a ; XII, 1. — (8) Ibid., IV, 5, p. 1010, a. — (9) Ibid., IV, 4, 5, p. 1009, a. — (10) Ibid., p. 1009, b.

bre, ce n'est pas non plus au petit nombre qu'il appartient de juger la vérité. Si nous goûtons de la même chose, elle paraîtra douce aux uns, amère aux autres. Si tout le monde était malade ou avait perdu la raison, et que deux ou trois seulement fussent en bonne santé ou possédassent encore leur bon sens, ces derniers seraient alors les malades et les insensés, et non pas les autres. D'ailleurs les mêmes choses paraissent à la plupart des animaux autres qu'elles ne nous paraissent, et chaque individu, malgré son identité, ne juge pas toujours de la même manière par les sens. Quelles sensations sont donc vraies? quelles sensations sont fausses? C'est ce qu'on ne saurait voir : ceci n'est en rien plus vrai que cela; tout est également vrai. Tels sont les motifs pour lesquels Démocrite, entre autres, prétend qu'il n'y a rien de vrai, ou du moins que nous ne connaissons aucune vérité. Il faut remarquer d'ailleurs que dans son système la sensation constitue la pensée, et qu'en conséquence ce qui paraît aux sens de chacun est nécessairement selon lui la vérité (1). Les anciens philosophes en général considéraient la sensation comme la mesure des choses dont elle donne la connaissance; et quand Protagoras disait que l'homme est la mesure de toutes choses (2), il entendait par là sans doute l'homme qui a la science ou plutôt la connaissance sensible (3). La cause des opinions que nous venons de rapporter est donc que ces philosophes, qui plaçaient toute vérité

(1) Métaph., IV, 5, p. 1009, b. — (2) Voyez dans le Théétète de Platon l'exposition et la critique de cette célèbre théorie. — (3) Métaph., X, 1, p. 1053, a, b.

dans les êtres, n'admettaient comme êtres que les choses sensibles. Comme ils voyaient la nature sensible soumise à un mouvement perpétuel et indéterminé, ils pensèrent qu'on ne peut rien établir de vrai sur ce qui change sans cesse, et il faut bien convenir qu'en cela l'opinion qu'ils professaient a quelque vraisemblance; mais elle ne saurait être acceptée comme la vérité même (1).

D'abord, pourquoi juger de la vérité d'après les objets sensibles que nous voyons changer sans cesse et ne jamais persister dans le même état? Chercher la vérité dans des objets périssables, dont l'existence même ne saurait être affirmée dès qu'ils sont hors de la portée de nos sens (2), n'est-ce pas vouloir atteindre des ombres qui s'envolent? C'est sur les êtres qui restent toujours les mêmes et qui ne sont susceptibles d'aucun changement, qu'il faut établir la science (3). Il y a un monde céleste auquel on ne saurait appliquer des observations faites sur un petit nombre d'objets sensibles. Les choses terrestres et périssables ne sont qu'une portion nulle pour ainsi dire de l'univers; de sorte qu'il serait plus juste d'absoudre ce bas monde en faveur du monde céleste, que de condamner celui-ci à cause du premier (4). Il y a d'ailleurs d'autres êtres que des êtres sensibles (5), et la science est autre chose que la sensation (6).

Ensuite, devons-nous convenir, avec les partisans de ce système, que l'objet qui change leur donne, alors

---

(1) Métaph., IV, 5, p. 1010, a. — (2) Topiq., V, 3, § 5; Métaph., VII, 15. (3) Métaph., XI, 6, p. 1063, a. — (4) Ibid., IV, 5, p. 1010, a. — (5) Ibid., I, 8, p. 988, b; 9, p. 991, a; IV, 5. — (6) Ibid., III, 4.

qu'il change, une juste raison de ne pas croire à son existence? Certes, l'on pourrait discuter sur ce point; car ce qui cesse d'être participe encore de ce qu'il a été, et nécessairement participe déjà de ce qu'il devient (1). De plus, si nous-mêmes nous changeons continuellement, si nous ne restons pas un seul instant les mêmes, qu'y a-t-il d'étonnant à ce que nous ne portions pas toujours le même jugement sur les objets sensibles, à ce qu'ils nous paraissent différents quand nous sommes malades? Les objets sensibles, bien qu'ils ne paraissent pas aux sens les mêmes qu'auparavant, n'ont pas pour cela subi un changement; ils procurent des sensations différentes aux malades, parce que ceux-ci ne sont ni dans le même état ni dans les mêmes dispositions qu'au temps de la santé. La même chose arrive pour d'autres changements. Si nous ne changions pas, si nous restions toujours les mêmes, les objets persisteraient pour nous (2).

Si l'homme était la mesure de toutes choses, et si toutes choses étaient en réalité ce qu'elles paraissent à chacun, il en résultérait, ce semble, que la même chose serait et ne serait pas tout à la fois (3); car les mêmes choses ne paraissent pas à tout le monde ni au même individu toujours les mêmes (4). Ce qui paraît paraît à quelqu'un; la vérité de ce qui paraît est donc relative à tel individu. Dire que toute la vérité est dans ce qui paraît, c'est dire que tout est relatif; or il y a certainement des êtres en soi (5). Oui, tout ce

(1) Métaph., IV, 5. — (2) Ibid., XI, 6, p. 1063, a, b. — (3) Ibid. — (4) Ibid., IV, 5, pass.; 6, p. 1011, a. — (5) Ibid., IV, 6.

qui paraît est vrai, mais pour celui à qui il paraît, quand il paraît, où et comme il paraît : sinon les contraires seraient vrais à la fois (1).

Dans ces limites, on peut soutenir la vérité de ce qui paraît : on peut dire que la sensation ne nous trompe jamais sur son objet propre. On a donc le droit de s'étonner que des philosophes restent dans le doute sur des questions comme celles-ci : « Les grandeurs et les couleurs sont-elles réellement telles qu'elles apparaissent à ceux qui sont éloignés, ou telles que les voient ceux qui en sont près ? Lequel est le plus capable de les bien percevoir, de l'homme bien portant ou du malade ? La pesanteur est-elle ce qui paraît pesant aux hommes de faible complexion, ou ce qui l'est pour les hommes robustes ? La vérité est-elle ce qu'on voit en dormant ou ce qu'on voit pendant la veille ? » Personne évidemment ne croit qu'il y ait sur ces points la plus légère incertitude. Y a-t-il quelqu'un, s'il rêvait qu'il est à Athènes, alors qu'il serait en Afrique, qui s'imaginât, sur la foi de ce rêve, de se rendre à l'Odéon (2) ? On ne saurait se demander sérieusement si l'on est endormi ou éveillé (3). Personne non plus n'est assez insensé pour prendre le feu et la glace pour une même chose (4). Douter si la neige est blanche ou noire, annonce une lacune dans la sensation (5).

C'est ici surtout qu'il faut rappeler la distinction des objets propres et des objets communs des sens (6),

---

(1) Métaph., ibid. — (2) Ibid., IV, 5, p. 1010, b. — (3) Ibid., IV, 6, p. 1011, a. — (4) Générat. et corrupt., I, 8. — (5) Topiq., I, 11, § 9. — (6) De la sensat., IV, § 15.

Chaque sens juge avec vérité de ses objets propres, et ne s'y trompe jamais (1). Mais nous pouvons être induits en erreur au sujet des qualités communes (2) et de tout ce qu'un sens perçoit par accident. Ce n'est pas quand nous percevons une couleur ou un son qu'il y a erreur, mais lorsque nous jugeons du sujet et du lieu où se produisent le son et la lumière (3). Quand on dit à l'aide de la vue que telle chose est blanche, on ne peut se tromper; mais si l'on ajoute que cette chose blanche est ceci ou cela, le fils de Diarès ou de Cléon, alors on est exposé à tomber dans l'erreur (4). On suppose souvent une consécution réciproque entre deux choses dont l'une seulement implique l'autre, et c'est ainsi que se forment certaines erreurs de la sensation. Ainsi il se peut faire que l'on prenne de la bile pour du miel, parce que la couleur jaunâtre est un conséquent du miel. De même, comme il arrive quand il pleut que la terre devient glissante, si elle est glissante, aussitôt on suppose qu'il a plu; mais cela n'a rien de nécessaire, et quand les sens jugent ainsi par accident, ils sont très-sujets à l'erreur (5). Le témoignage d'un sens sur un objet qui lui est étranger, n'a donc pas une valeur égale à son témoignage sur son objet propre. C'est la vue qui juge des couleurs, et non le goût; c'est le goût qui juge des saveurs, et non la vue. Jamais aucun de nos sens, quand on l'applique à une même chose, ne nous dit que cette chose a et n'a pas à la fois telle

(1) De la sensat., l. c.; De l'âme, II, 6, § 2; III, 3, § 3, § 12. — (2) De la sensat., ibid.; De l'âme, III, 3, § 12. — (3) De l'âme, II, 6, § 2, § 3. — (4) Ibid., III, 1, § 6; III, 3, § 12; III, 6, § 7. — (5) Réfut. des soph., V, § 6; De l'âme, III, 1, § 7.

propriété. Je vais plus loin encore. On ne peut contester le témoignage d'un sens, parce qu'en des temps différents il est en désaccord avec lui-même ; il en faut rejeter la faute sur l'être qui éprouve la sensation. Le même vin, par exemple, soit parce qu'il aura changé lui-même de qualité, soit parce que notre corps aura été modifié, nous paraîtra doux dans un instant et amer dans un autre. Mais ce n'est pas le doux qui cesse d'être ce qu'il est; jamais il ne perd sa propriété essentielle; il est toujours vrai qu'une saveur douce est douce, et ce qui sera une saveur douce aura toujours pour nous ce caractère essentiel (1). Jamais à vrai dire, une même chose ne paraît douce aux uns, amère aux autres, à moins que pour les uns le sens ou l'organe qui juge des saveurs ne soit vicié ou altéré (2), soit par la maladie ou par un accident qui empêche l'exercice régulier de la sensibilité, soit par l'influence des passions. En effet, lorsque nous sommes sous l'empire de nos passions, agités par la crainte ou par l'amour, nous nous trompons aisément dans nos perceptions. Un lâche croit toujours voir l'ennemi, et un amant l'objet aimé. Plus la passion est forte, plus on est tenté de prendre pour les choses elles-mêmes une faible ressemblance (3). Les malades sont sujets à une foule d'erreurs par suite d'une altération survenue dans leurs organes sensitifs (4). Même en bonne santé, nous pouvons être induits en erreur, si nos sens ne perçoivent point directement leurs objets propres avec

(1) Métaph, IV, 5. — (2) Ibid., XI, 6, p. 1063, a. — (3) Des songes, II, § 12. — (4) Métaph., l. c.; Des songes, I, § 6; II, § 12.

clarté et distinction (1). Quand, par exemple, nous passons subitement du soleil à l'obscurité, il arrive que nous ne voyons rien d'abord, à cause de la persistance du mouvement que la lumière avait produit dans les yeux. De même, si nous avons longtemps considéré du blanc ou du vert, les objets que nous regardons ensuite nous paraissent de la même couleur (2). Un objet peut paraître double à la vue, ainsi qu'au toucher (3). En pressant du doigt la paupière inférieure, on croit voir deux objets là où il n'y en a qu'un (4). De même lorsque les doigts sont entrelacés, un objet unique paraît double au toucher (5). La cause de ces erreurs et de beaucoup d'autres du même genre, c'est que l'apparence est la même pour un sens, dès qu'il est mû comme son objet le meut d'ordinaire. Il n'importe même pas pour l'apparence que ce soit le sens qui soit mû ou que ce soit l'objet, et c'est pour cela que nous attribuons aux étoiles le tremblement qui se produit dans notre vue, et que ceux qui naviguent croient voir le rivage en mouvement (6). Telles sont les seules erreurs de la sensation, à moins qu'on n'y ajoute celles qui peuvent résulter de ses limites mêmes : ainsi, quoi que nous fassions, nous ne percevrons jamais la grandeur réelle des objets, et le soleil nous paraîtra toujours grand d'un pied (7). Ajoutons à cela que les contraires sont l'objet d'une seule erreur, aussi bien que d'une seule connaissance (8). Nous pouvons corriger les erreurs

(1) Des songes, I, § 6; De l'âme, III, 3, § 7. — (2) Des songes, II, § 4 et pass. — (3) Probl., XXXI, 18. — (4) Métaph., XI, 6. — (5) Des songes, II, § 13. — (6) Ibid.; Du ciel, II, 8. — (7) De la sensat., VII, § 6; Des songes, I, § 6. — (8) De l'âme, III, 3, § 2.

que nous cause un de nos sens, si une faculté supérieure vient à s'exercer en même temps. Dans l'exemple cité plus haut, si le toucher était seul, nous jugerions qu'il y a deux objets; mais la vue redressant le toucher, nous affirmons qu'il n'y en a qu'un, parce que la vue est supérieure au toucher (1). Il suffit même, pour éviter de telles erreurs, que nous soyons prévenus et que nous nous tenions sur nos gardes. Par exemple, si l'on presse l'œil du doigt sans y faire attention, non-seulement deux objets paraîtront au lieu d'un, mais on en verra deux en effet, tandis que si l'on s'en aperçoit, l'objet aura beau paraître double, on ne le verra plus double. Il en est de même de l'état de rêve; car il arrive que tout en dormant on reconnaît que ce que l'on voit est un songe. Si donc on s'aperçoit que l'on dort, on aura beau sentir la modification qui appartient à tel sens, il pourra bien se produire une apparence, une représentation, mais on se dira : « Quoique ce soit là l'image de Coriscus, ce n'est point Coriscus lui-même (2). »

A part ces quelques exceptions, les sensations sont toujours vraies (3), pourvu qu'elles se produisent dans une âme tranquille : car le calme est nécessaire pour la perception comme pour la pensée et la science (4). Quand donc nos sens aperçoivent clairement et distinctement (ἐναργῶς καὶ ακριβῶς) leurs objets propres, nous ne disons point que nous nous imaginons voir ou entendre (5), mais nous voyons et nous enten-

(1) Des songes, II, § 13; Métaph., IV, 6. Cf. Mor. à Nic., X, 5; Gén. et corrupt., II, 2. — (2) Des songes, III, § 9. — (3) De l'âme, III, 3, § 7. — (4) Probl., XXX, 14. Cf. Phys., VII, 3. — (5) De l'âme, III, 3, § 7.

dons en effet quelque chose qui existe véritablement. La sensation qui porte sur les objets propres de chaque sens est donc toujours vraie, ou si l'on veut, elle contient le moins d'erreur possible (1). Aussi voyez ceux-là même qui professent le doute sur les sens et sur les objets sensibles : ils ne peuvent s'empêcher d'y croire. Pourquoi, quand leur médecin leur a ordonné certaine nourriture, prennent-ils en effet cette nourriture? Pourquoi cet objet est-il du pain? Pourquoi ne serait-ce pas tout autre chose? Il est indifférent, ce semble, de manger ou de ne pas manger. Et cependant, ils prennent leur nourriture, dans la conviction que le médecin a dit vrai et que tel aliment est bien celui qui a été ordonné. Ils ne devraient pas le croire pourtant, s'il n'est pas de nature qui reste invariable dans les êtres sensibles, et si tous sont dans un mouvement, dans un flux perpétuel (2). C'est que dans les limites que nous avons tracées, la sensation est bien la mesure des choses sensibles (3), ou, pour parler plus exactement, elle se mesure sur les choses mêmes dont elle nous donne la connaissance (4).

La sensibilité est avec l'entendement la seule faculté de juger et de connaître (5); car il n'y a au monde que deux sortes d'objets, les objets sensibles et les objets intelligibles (6), et comme ceux-ci appartiennent à l'entendement, ceux-là ne sont connus que par la sensibilité; la pensée elle-même ne saurait at-

(1) De l'âme, III, 3, § 12. — (2) Métaph., XI, 6, p. 1063, a. — (3) Ibid., pass. — (4) Ibid., X, 1, p. 1053, a; X, 6, p. 1057, a.— (5) Mor. à Nic., VI, 2; De l'âme, III, 3, § 1; ch. 9, § 1; Des songes, I, § 1. — (6) De l'âme, III, 8, § 1; Gr. Mor., I, 35.

teindre les choses extérieures que par le moyen de la sensation (1). L'une est par rapport au sensible ce que l'autre est par rapport à l'intelligible (2). C'est donc bien à tort que la plupart des anciens philosophes ont identifié la connaissance sensible avec la pensée (3). La sensation a pour objet le particulier, ce qui est dans une matière (4). Or c'est bien dans les choses matérielles que sont en puissance les choses intelligibles ; mais c'est dans l'intelligence seulement qu'elles sont en acte (5). La sensibilité ne connaît que le fait et n'atteint point la cause (6). Elle peut bien, par exemple, distinguer le chaud et le froid et tous les éléments qui entrent de quelque manière dans la composition de la chair ; mais elle s'arrête là, et c'est à une autre faculté qu'il appartient de déterminer ce qu'est proprement la chair (7). La sensation n'est donc ni la science ni le genre de la science (8). Cette connaissance acquise sans effort et commune à tous les animaux, n'a rien de philosophique (9) ; mais d'un autre côté, un être qui n'aurait point la sensation ne saurait ni apprendre ni comprendre quoi que ce soit (10). Dans tout être animé, mobile et engendré, la pensée suppose la sensibilité (11). Les sens nous apportent les données premières d'où se tire la réflexion (12), et la connaissance sensible contient la

(1) De la sensat., VI, § 3. Cf. Phys., V, 1. — (2) De l'âme, III, 4, § 3. — (3) Métaph., IV, 5, pass. ; De l'âme, III, 3, § 2. — (4) Dern. Analyt., I, 18, § 1 ; I, 31 pass. ; Mor. à Nic., III, 3. — (5) De l'âme, III, 4, § 12. — (6) Dern. Analyt., I, 31, § 4 et pass. ; Métaph., I, 1 ; Du ciel, II, 14. — (7) De l'âme, III, 4, § 7. — (8) Métaph., III, 4, p. 999, b ; Topiq., I, 16, § 2 ; II, 8, § 4 ; IV, 4, § 13. — (9) Métaph., I, 1, 2 ; Dern. Anal., II, 19, § 5. — (10) De l'âme, III, 8, § 3. — (11) Ibid., ch. 12, § 4. — (12) De la sensat., I, § 9.

science en puissance (1). En effet l'expérience qui résulte des perceptions sensibles sert à trouver la conception générale, premier début de l'art; sans l'expérience, l'art et la science pratique ou spéculative seraient impossibles (2). C'est l'expérience qui fournit à chaque science ses principes spéciaux, et ce n'est qu'après avoir longtemps observé les phénomènes qu'on est arrivé aux démonstrations scientifiques (3). Si un sens venait à manquer, quelque science deviendrait par là même impossible (4); car l'universel s'obtient à l'aide de la sensation (5), et pour qui ne connaît point par les sens induire est impossible (6). Il y a plus : nous ne pouvons nous former même une opinion sur les choses sensibles sans la sensation (7). Du reste, nous ne cherchons jamais que ce que nous ne percevons point par les sens, et certaines difficultés n'existeraient point pour nous, si nos sens étaient plus parfaits. En effet, il nous suffirait de voir certaines choses pour que nous n'eussions rien à chercher, non pas que la sensation nous eût donné la science, mais il nous aurait suffi de voir pour passer de cette connaissance sensible à la conception de l'universel (8).

La sensation fournit aussi des motifs d'action, tout comme la pensée (9). Les animaux qui n'ont point la raison en partage agissent le plus souvent d'après l'imagination et les sensations : il en est de même de

(1) Génér. et corr., I, 3, p. 318, b, l. 23.— (2) Métaph., I, 1, pass. et fin. — (3) Prem. Anal., I, 30, § 3. — (4) Dern. Anal., I, 18, § 1. — (5) Ibid., II, 2, § 4; II, 19, §§ 6, 7. — (6) Ibid., I, 18, § 1. — (7) Des songes, I, § 2. — (8) Dern. Anal., I, 31, § 7; II, 2, § 4. — (9) Mouv. des anim., VI, § 4; VII, § 5.

l'homme, quand son intelligence est obscurcie par quelque passion, par la maladie ou par le sommeil (1).

La connaissance sensible est en elle-même la plus facile et la plus accessible (2). Elle est chez tous les animaux : elle est pour eux un privilége, un bien et une fin excellente (3), et connaître par les sens est le propre de l'animal, comme savoir est le propre de l'homme (4).

---

(1) De l'âme, III, 3, § 15.— (2) Topiq., VIII, 1, § 7. — (3) Génér. des anim., I, 23, p. 731, b ; Du somm., II, § 7. — (4) Topiq., V, 8, § 6.

CHAPITRE XV.

DU PLAISIR ET DE LA PEINE EN GÉNÉRAL; PLAISIRS ET PEINES SENSIBLES EN PARTICULIER.

§ 1.

Le plaisir est un fait saillant et même caractéristique de la nature humaine (1), mais il est commun en une certaine mesure à tous les êtres animés (2), et partout où il y a sensation, on est assuré de rencontrer aussi le plaisir et la peine (3).

Il est impossible d'éprouver à la fois du plaisir et de la peine : ce sont deux affections contraires qui s'excluent (4). L'une en effet trouble et corrompt l'exercice de nos facultés naturelles (5), l'autre ne fait rien de pareil, mais se rencontre en toute action conforme à notre nature (6). On peut d'une manière générale définir le plaisir un certain mouvement de l'âme qui, par un changement soudain et sensible, nous met en l'état que comporte notre nature. La douleur est tout le contraire (7).

Toute action, toute passion est pour nous accompagnée de plaisir ou de peine (8).

---

(1) Mor. à Nic., X, 1, p. 1172, a. — (2) Ibid., II, 2, p. 1104, b, l. 34. — (3) De l'âme, II, 2, § 8; II, 3, § 2; Du somm., I, § 11. — (4) Mor. à Nic., IX, 4, p. 1166, b. — (5) Ibid., III, 12. — (6) Polit., V, 7, § 7; Hist. des anim., VIII, 1 fin; Mor. à Nic., X, 7. — (7) Rhét., I, 11, p. 1369, b. — (8) Mor. à Nic., II, 2, p. 1104, b.

Ce qui nous plaît par-dessus tout, c'est l'action. En effet, un objet ne nous peut donner du plaisir qu'en l'une de ces trois façons : ou quand il nous est connu actuellement et que nous en jouissons en réalité; ou quand il nous souvient qu'autrefois nous en avons joui; ou enfin quand nous avons l'espoir d'en jouir quelque jour (1). Or c'est parce qu'elles sont des actions, que la veille, la sensation, la pensée sont nos plus grandes jouissances; l'espoir et le souvenir ne sont des jouissances que par leur rapport avec celles-là (2). Si le produit de notre travail nous est toujours agréable, si nous nous complaisons dans le spectacle de nos œuvres (3), si surtout nous nous attachons à celles qui nous ont coûté le plus de peine (4), c'est qu'elles témoignent d'un exercice de nos facultés, c'est que rien ne nous est plus délicieux que ce sentiment de notre activité, c'est que sentir que l'on vit et que l'on agit est en soi-même une chose agréable (5). Ce qu'on aime avant toute autre chose, c'est l'existence; or nous existons surtout par l'action (6). De là le plaisir que nous goûtons dans l'exercice actuel de notre activité : on en trouve jusque dans l'espoir de l'exercer un jour, et le souvenir des actions passées a quelque chose de doux; mais ce qui charme le plus, ce qu'il y a de plus aimable, c'est l'acte lui-même (7). Le repos, il est vrai, le sommeil ont leurs charmes (8); ils nous offrent du moins un remède à la peine qui résulte de nos fati-

(1) Rhét. I, 11, p. 1370, a; Phys. VII, 3; Mor. à Nic., IX, 7, p. 1168, a.— (2) Métaph., XII, 7. — (3) Mor. à Nic., IV, 1 med.; IX, 7, pass.; Rhét., I, 11, p. 1371, b.—(4) Mor. à Nic., IX, 7 fin. – (5) Ibid., IX, 9, pass.—(6) Ibid., IX, 7, p. 1168, a; IX, 12. — (7) Ibid. — (8) Mor. à Eud., I, 5.

gues (1), et un grand nombre de plaisirs n'ont d'autre mérite que de nous distraire du travail et des soucis qui les ont précédés (2). Mais le délassement a pour but de nous préparer à l'action (3), et jusque dans ces intervalles de repos, nous cherchons à occuper notre loisir : nos amusements eux-mêmes sont une preuve de notre besoin d'activité (4); en sorte qu'on peut dire qu'il n'y a point de plaisir qui ne suppose l'action (5).

Il faut du reste distinguer avec soin le plaisir de l'action même avec laquelle il est si intimement uni : il serait absurde de confondre par exemple le plaisir avec une pensée ou avec une sensation (6).

L'agréable, ou ce qui paraît tel, est ce qui produit le plaisir (7), et en général ce qui est propre à la nature de chaque être est aussi ce qu'il y a de plus agréable pour lui et de plus précieux (8).

Ce qui est agréable en soi et non par accident tantôt apporte du plaisir à tous les êtres doués de sentiment, et tantôt n'a de prix que pour l'homme ou certaines races d'hommes ou pour certaines espèces d'animaux (9). Il y a en effet des plaisirs qui par leur nature et par leur degré sont propres à la nature humaine; il y en a d'autres qui appartiennent à la nature animale, et qui ne se font sentir à l'homme que par suite de quelque désordre dans l'organisation ou à cause d'un état maladif (10). Ces plaisirs, qui ne sont

(1) Polit., V, 5, § 1. — (2) Ibid., § 3. — (3) Mor. à Nic., X, 6, p. 1176, b. — (4) Mor. à Nic., IV, 14; Polit., V, 2, § 4. — (5) Mor. à Nic., X, 5, init. — (6) Ibid., X, 5, p. 1175, b. — (7) Topiq., IV, 4, § 2; VI, 8, § 5. — (8) Mor. à Nic., X, 7 fin. — (9) Ibid., VII, 6, p. 1148, b. — (10) Ibid., VII, 6; 7, p. 1149, b.

tels que par accident, sont toujours l'effet ou d'une lésion des organes, ou de l'habitude, ou d'une dépravation de nos goûts naturels (1). Il y a donc une différence spécifique de plaisirs entre les animaux qui appartiennent à des espèces différentes, et l'on a lieu de croire que pour une même espèce les plaisirs sont aussi les mêmes (2).

Entre les plaisirs qui sont propres à notre espèce, il en est qui sont nécessaires, c'est-à-dire qui résultent de quelque besoin et de quelque nécessité de notre nature : ce sont les plaisirs du corps, tels que ceux qui résultent de la nourriture, du commerce entre les sexes et d'autres circonstances de ce genre. Mais il y a d'autres plaisirs, préférables en eux-mêmes, et qui néanmoins ne sont pas nécessaires, par exemple la victoire, l'honneur, l'estime ou la considération publique, la richesse, etc. (3).

Les plaisirs du corps, parce qu'on s'y attache le plus souvent et parce qu'ils sont le partage de tout ce qui est animé, ont pour ainsi dire usurpé l'héritage du nom, et l'on croit que ce sont les seuls, parce que ce sont les seuls que l'on considère (4). Mais nous ne sommes pas réduits à ces jouissances méprisables (5), et nous éprouvons certaines émotions qui n'affectent point les sens (6). En effet, tout ce à quoi nous porte l'appétit est agréable (7), et l'appétit n'est pas contenu tout entier dans la sensibilité (8). Par cela

(1) Mor. à Nic., VII, 6 init. — (2) Ibid., X, 5, p. 1175, b.—(3) Ibid., VII, 6; 8, p. 1150, a; Rhét., I, 11, pass. — (4) Mor. à Nic., VII, 14. — (5) Mor. à Eud., I, 5, p. 1215, b; p. 1216, a.—(6) Mor. à Nic., I, 10, pass. — (7) Rhét., I, 11, p. 1370, a. — (8) Ibid., I. 25.

même que nous agissons de diverses manières, les plaisirs ne sauraient être tous de même espèce; mais ils diffèrent comme les actes auxquels ils sont unis (1). Indépendamment des sens, l'imagination, l'attente et l'espérance, la mémoire (2), surtout le souvenir de nos bonnes actions (3), l'habitude (4), l'opinion (5), la pensée pure (6); l'amitié (7), la vertu (8), l'art (9), la science (10) et la sagesse (11) sont autant de sources de jouissances de plus en plus élevées, nobles et pures.

Il faut donc distinguer deux sortes de plaisirs : ceux du corps et ceux de l'âme, tels que les honneurs et l'instruction; pour ceux-ci en effet, ce n'est pas le corps, ce semble, mais c'est bien plutôt l'intelligence qui en reçoit les impressions (12); et en général en toute affection, c'est à l'âme qu'appartient et que doit toujours être rapporté le sentiment du plaisir ou de la peine (13). C'est donner par conséquent une mauvaise définition de la douleur que de dire, comme font quelques-uns, que c'est une séparation violente des parties connexes (14). Ce phénomène tout corporel n'est pas la douleur, mais tout au plus ce qui fait la douleur (15).

Cependant n'oublions pas que le corps a toujours sa part dans les passions de l'âme, et qu'il jouit et souffre pour ainsi dire avec elle (16). Que ce soit la

---

(1) Mor. à Nic., X, 5. — (2) De l'âme, III, 3, § 4; Rhét., l. c.,; II, 2, p. 1378, b. — (3) Mor. à Nic., IX, 4, p. 1166, a.— (4) Rhét., I, 10, 11, pass. — (5) Mor. à Nic., X, 4, 5. — (6) De l'âme, III, 3, § 4. — (7) Rhét., I, 11, p. 1371, a; Mor. à Nic., l. VIII, IX, pass. — (8) Rhét. I, 7; Mor. à Nic., I, 8, pass. — (9) Rhét., I, 11; Poët., IV, § 1. — (10) Part. des anim., I, 5 med.; Métaph., XII, 7, p. 1072, b. — (11) Mor. à Nic., X, 7, p. 1177, a. —(12) Ibid., III, 10.—(13) Ibid., I, 8.—(14) Topiq., VI, 6, § 26.—(15) Ibid., § 27. (16) Physiognom., I, p. 805, a.

sensation, le souvenir ou la pensée qui nous apporte du plaisir ou de la peine, ces impressions sont toujours accompagnées de chaud et de froid (1); et c'est ainsi que s'expliquent ces changements de figure et de couleur (2), la rougeur et la pâleur, les frissons et les tressaillements qui accompagnent certaines passions (3). Par là le plaisir et la peine semblent être des affections communes à l'âme et au corps, appartenant à la sensibilité, comme modes ou habitudes de la sensation (4), et résultant de cette puissance de l'âme que Platon appelait *concupiscible* (5).

Au reste, le plaisir et la peine sont choses fatales, comme la sensation. Il ne dépend pas de nous d'éprouver ou de ne pas éprouver les sensations du chaud, du froid ou de la faim, ou quelque autre impression de ce genre (6).

Tous les hommes ne recherchent pas la même volupté (7). Les uns ont naturellement plus de penchant pour une chose, les autres pour une autre, et c'est ce qui se reconnaît précisément par le plaisir ou par la peine qu'on ressent (8).

Certains objets qui nous plaisaient dans leur nouveauté ont ensuite cessé de nous plaire (9); nous trouvons même du plaisir à ne pas toujours faire la même chose et à changer parfois. En effet, tout changement semble conforme à la nature, tandis que faire toujours la même chose engendre un certain dégoût et témoigne je ne sais quel excès dans l'habitude con-

(1) Mouv. des anim., VIII, §§ 1, 2; VII, § 11. — (2) Polit., V, 5, § 7. — (3) Mouv. des an., VII, §9, § 11.—(4) De la sens., I, § 2, § 6.— (5) Ἐπιθυμητικόν. Topiq., IV, 5, § 4; De l'âme, III, 11, § 1. — (6) Mor. à Nic., III, 7, p. 1113, b.—(7) Ib., VII, 14; X, 5.—(8) Ib., II, 9.—(9) Ib., X, 4, p. 1175, a.

tractée; ce qui a fait dire à un poëte qu'en toute chose le changement nous est agréable (1) : le nouveau, l'étrange sont en effet pleins de charmes pour nous (2). Or cet amour de la nouveauté et du changement tient à une double imperfection de notre nature. En effet, si nul plaisir n'est durable, cela résulte d'abord de ce que l'activité de l'homme ne saurait s'appliquer continuellement avec une égale énergie (3), et cela vient aussi de ce que notre nature n'étant pas simple, ne peut toujours se complaire en une même chose, tandis que pour un être dont la nature serait entièrement simple, la même activité, purement contemplative, serait toujours la source des plus vives jouissances (4).

Le plaisir varie non-seulement dans ses objets, mais aussi en lui-même et dans sa propre intensité : il est en effet susceptible de plus et de moins (5); il y a de petites joies et de petites douleurs, et il y en a aussi de grandes qui étouffent les premières (6). Prodicus prenait même ces nuances d'un même fait pour des faits d'espèces différentes, et il divisait fort mal les plaisirs en joie, amusement et contentement (7).

Il semble donc que le plaisir soit quelque chose d'imparfait, comme une génération ou un mouvement (8), et qu'il soit toujours inférieur à l'acte qui nous le procure (9). Mais à vrai dire, il n'en est rien. Qu'y a-t-il en effet de commun entre le plaisir et un

---

(1) Mor. à Nic., VII, 14 fin; Rhét., I, 11. — (2) Rhét., III, 2, p. 1404, b; Poët., XXIII, § 6. — (3) Mor. à Nic., X, 4, pass. — (4) Ibid., VII, 15, p. 1154, b. — (5) Mor. à Nic., X, 3; Polit., V, 7, §§ 5, 6; Catég., IX, § 3. — (6) Des songes, III, § 2; Mor. à Nic., X, 5. — (7) Topiq., II, 6, § 4. — (8) Dern. Anal., I, 29, § 2; Topiq., IV, 1, § 8; Mor. à Nic., VII, 13; X, 3.— (9) Prem Anal., II, 22, § 9.

mouvement ? Où est leur commune mesure de vitesse ou de lenteur ? Ces attributs essentiels du mouvement sont incompatibles avec la nature du plaisir (1). Il y a plus : loin d'être une génération ou d'être toujours accompagné de génération, le plaisir est bien plutôt action et fin ; car la fin n'est pas toujours autre chose que l'action. On a donc tort de dire que le plaisir est une génération sensible ; il eût mieux valu le définir l'énergie ou l'acte d'une habitude conforme à la nature (2). Le plaisir est en soi quelque chose d'achevé et de complet (3) ; il achève et rend parfait l'acte auquel il succède, que ce soit un acte de l'intelligence ou un acte des sens (4). C'est le but et l'objet de nos désirs (5), le mobile de la plupart de nos actions (6). S'il n'est pas le bien (7), il en est du moins le signe, comme la douleur est le signe du mal (8), et il est une des conditions, un des éléments essentiels du bonheur suprême (9). La peine rendrait insupportable le bien lui-même ; le plaisir au contraire, en s'ajoutant au bien, lui donne plus d'attrait (10).

C'est grâce à la sensibilité que les animaux s'élèvent au-dessus des plantes, même dans les fonctions qui leur sont communes avec elles ; leur vie est en effet tout autre par suite du plaisir qui accompagne chez eux l'union des sexes (11). C'est parce qu'ils ont la

---

(1) Mor. à Nic., X, 3, 4. Cf. Ibid., VII, 14.—(2) Ibid., VII, 13.— (3) Ibid., VII, 6; X, 4, pass. — (4) Ibid., X, 4, 5. — (5) Ibid., VII, 14; X, 2; Rhét., I, 6; Topiq., VI, 8, § 2.— (6) Rhét., I, 11 pass.— (7) Mor. à Nic., III, 6; VII, 13; X, 3; Rhét., I, 6;. Topiq., IV, 4, § 6; De l'âme, III, 10, § 6; Mouv. des anim., VI, § 5.— (8) Topiq., II, 9, § 2; De l'âme, III, 7, § 2.— (9) Mor. à Nic., VII, 14; Polit., V, 5, § 1. — (10) Mor. à Nic., IX, 9, p. 1170, a; X, 2. — (11) Hist. des anim., VIII, 1.

sensibilité que tout ce qui est suivant la nature leur est agréable et que tous ils recherchent le plaisir dont ils sont capables (1). Les plaisirs et les peines du corps sont en effet des altérations de la sensibilité (2), et les actes propres de cette partie de l'âme en présence du bien et du mal (3).

J'entends par plaisirs et peines du corps tous ceux qui se rapportent à la nourriture, au commerce des sexes, et en général ceux que font naître nos divers sens du toucher et du goût, de l'odorat, de l'ouïe et de la vue (4).

Chacun de nos sens est capable d'éprouver du plaisir, en s'appliquant à l'objet qui lui est propre; c'est même le plaisir qui rend l'action parfaite, non pas sans doute de la même manière qu'un objet rend le sens parfait, ni comme une disposition innée, mais comme une fin ou un complément qui survient pour ainsi dire comme la beauté chez ceux qui sont à la fleur de l'âge (5).

Les animaux les moins parfaits, du moment qu'ils ont le sens du toucher, éprouvent du plaisir et de la douleur (6).

Le goût discerne aussi l'agréable et le désagréable dans les objets auxquels se rapportent la faim et la soif, et dont la saveur est pour ainsi dire l'assaisonnement (7). C'est pendant l'acte de la déglutition (8), comme nous l'avons déjà vu, que les aliments nous

---

(1) Hist. des anim., VIII, 1; Rhét., I, 6. – (2) Phys., VII, 4. – (3) De l'âme, III, 7, § 2. — (4) Mor. à Nic., VII, 4, 7; Rhét., I, 11. – (5) Mor. à Nic., X, 4.—(6) De l'âme, II, 3, § 2; III, 11, § 1. Sur les plaisirs du sexe, voyez Génér. des anim., I, 20, pass.— (7) De l'âme, II, 3, § 3; III, 13, § 3; De la sensat., I, § 8. — (8) Part. des anim., IV, 11.

paraissent doux ou amers (1), agréables ou désagréables (2).

Les plaisirs du toucher et du goût sont ceux qui donnent naissance aux appétits les plus serviles et qui nous rapprochent le plus de la bête (3). C'est à ces plaisirs que se rapportent spécialement la tempérance et l'intempérance (4).

Les odeurs sont, comme les saveurs, agréables ou désagréables (5); c'est même là le fait saillant en ce qui concerne notre odorat, et ce qui démontre l'infériorité de l'homme sous ce rapport : en effet, il ne peut percevoir par ce sens aucun objet odorant sans en être affecté d'une manière agréable ou désagréable, ce qui prouve bien que l'organe de ce sens est loin d'être parfait (6). Nous avons déjà remarqué l'union étroite de l'odorat et du goût : les données de l'odorat supposent le plus souvent celles du goût, et c'est pour cela que certaines odeurs que nous associons aux saveurs ont une propriété appétitive et produisent une impression agréable sur ceux qui ont faim ou soif (7). Ces odeurs, où l'habitude nous fait découvrir un agrément nouveau, ne procurent point de plaisir aux animaux, mais seulement à l'homme (8).

On prend plaisir aux objets de l'ouïe et de la vue, comme les sons et la musique, les couleurs, les figures et les tableaux (9). Cependant nous avons dû remarquer dans nos livres sur l'histoire naturelle que les premières impressions de la vue et de l'ouïe sont

(1) De l'âme, II, 9, § 3.— (2) Ibid., II, 10, §§ 4, 5.— (3) Mor. à Nic., III, 13.— (4) Gr. Mor., I, 22. (5) De l'âme, II, 9, § 3; III, 2, § 9.— (6) Ibid., II, 9, § 1.— (7) De la sensat., V, § 3, § 7.— (8) Ibid.; Mor. à Nic., III, 13. (9) Mor. à Nic., III, 13.

chez tous les animaux accompagnées de quelque sensation douloureuse ; mais bientôt l'habitude, comme on dit, nous empêche de nous en apercevoir (1), et le plaisir que nous procurent ces sens n'est plus mêlé d'aucune peine (2).

L'habitude en effet, en nous accoutumant à certains objets qui nous étaient d'abord peu agréables, nous y fait trouver du plaisir à la longue (3).

Au reste, le plaisir résulte tantôt des choses mêmes, tantôt de leur image et de leur imitation (4). La musique par exemple, qui est une imitation de nos sentiments moraux, est un délicieux plaisir pour tous les hommes (5) : elle agit sur tous avec plus ou moins de puissance et purifie les âmes par ses divins accords (6). Tous les arts témoignent combien l'imitation a de charme pour nous. Nous voyons avec plaisir dans un tableau des objets qui par eux-mêmes excitent notre dégoût, comme les animaux les plus vils ou des cadavres : et plus la ressemblance est exacte, plus ce spectacle nous captive (7).

La mémoire et l'espérance ont aussi leurs jouissances. Il y a du plaisir à se souvenir parfaitement d'une chose agréable et à concevoir une très-grande espérance de la posséder ; car c'est en jouir alors en quelque sorte et l'avoir présente à ses sens. La mémoire ne nous représente même jamais rien qu'elle ne nous apporte du plaisir, même quand elle retrace les images de choses qui nous causaient autrefois de la

(1) Mor. à Nic., VII, 15, p. 1154, b.— (2) Ibid., X, 3. — (3) Rhét., I, 10, 11, pass.— (4) Polit., V, 5, § 6. — (5) Ibid., §§ 1, 8.— (6) Ibid., § 8 ; V, 7, §§ 5, 6. — (7) Poët., IV, § 1.

peine : il y a en effet du plaisir à se sentir hors de tout danger (1).

Quelque différence que l'on observe entre ces dernières impressions dont nous venons de parler et celles qui appartiennent proprement au corps, il faut bien reconnaître que tous les plaisirs et les peines de cette nature ont pour cause les objets sensibles, et sont eux-mêmes des altérations de la sensibilité (2).

Les plaisirs du corps sont recherchés à cause de leur vivacité, mais le plus souvent ils n'ont d'autre effet que de bannir momentanément le chagrin (3). Ils sont toujours mêlés de soucis et de peines, et sont un signe de besoin, et par conséquent d'imperfection (4). D'ailleurs tout plaisir accompagné de peine n'est pas un véritable plaisir et n'en a que l'apparence (5).

Malgré leur nature basse et vulgaire, les plaisirs des sens jouent un rôle considérable dans la vie humaine; ils sont le signe de nos dispositions intérieures (6) et le point de départ des vertus morales (7). En effet, les bonnes et les mauvaises mœurs dépendent de la recherche ou de la fuite des plaisirs et des peines (8), et la vertu résulte du bon usage que nous en savons faire (9), comme le vice de l'empire que nous leur laissons prendre sur nos âmes (10). Nos jugements mêmes sont livrés à cette influence; car nous ne pouvons juger avec impartialité des objets

(1) Rhét., I, 11, p. 1370, a, l. 27; b, l. 1.— (2) Phys., VII, 3. — (3) Mor. à Nic., VII, 14, 15, pass.— (4) Ibid., III, 14 fin; VII, 14; X, 3.—(5) Ibid., VII, 13. — (6) Ibid., II, 3. — (7) Phys., VII, 3. — (8) Mor. à Eud., II, 4.— (9) Mor. à Nic., II, 2, pass.; Mor. à Eud., II, 2, 5; Gr. Mor., I, 6, 8. — (10) Mor. à Nic., II, 2, pass.; III, 15; Rhét., I, 12 init.

qui nous causent du plaisir (1). Ce n'est donc pas une chose de peu d'importance que nos sentiments de plaisir ou de peine soient ou non conformes au bien (2). Or les enfants surtout sont agités par des désirs continuels., et rien n'égale le penchant qui les porte vers tout ce qui est agréable (3). Voilà pourquoi le plaisir et la peine sont les moyens dont on se sert dans l'éducation de la jeunesse, pour la gouverner. Le plus important pour la vertu morale est qu'on aime ce qui doit plaire et qu'on haïsse ce qui est digne d'aversion ; car ces sentiments s'étendent sur l'existence tout entière et ont une grande influence sur la vertu et le bonheur de la vie, puisque d'ordinaire on préfère ce qui donne du plaisir et qu'on fuit ce qui cause de la peine (4).

---

(1) Mor. à Nic., II, 9. – (2) Ibid., II, 2. — (3) Ibid., III, 15. — (4) Ibid., X, 1.

CHAPITRE XVI.

DE LA PUISSANCE APPÉTITIVE (τὸ ὀρεκτικόν).

De l'appétit en général (ὄρεξις); du désir (ἐπιθυμία); de la passion (θυμός); des émotions ou passions (πάθη).

§ 1.

La puissance appétitive est une des facultés les plus considérables de l'âme (1). Si l'on se refuse à en faire une faculté à part, on est contraint de la morceler et d'en rompre l'unité. En effet, elle est liée intimement à toutes les autres parties de l'âme, à la raison par la volonté, et à la partie non raisonnable par le désir et la passion (2).

Dès qu'un être est doué de sensibilité, n'eût-il que le sens du toucher, il possède par cela même l'appétit; car la sensation est accompagnée de plaisir et de peine, et partout où se produisent ces deux affections, on rencontre également le désir (3). Il suffit que l'âme, en percevant un objet sensible, en soit affectée agréablement ou désagréablement pour qu'aussitôt elle recherche cet objet et s'y attache, ou pour qu'elle y répugne et l'évite. Or jouir et souffrir sont les actes de la sensibilité en présence du bien et du

---

(1) De l'âme, II, 3, § 1; III, 10, § 5. — (2) Ibid., III, 9, § 3. — (3) Ibid., II, 2, § 8; ch. 3, § 2, § 3; III, 11, § 1.

mal; la répugnance et l'appétit en acte ne paraissant pas être autre chose, il s'ensuit que le principe de la répugnance et celui de l'appétit (τὸ φευκτικὸν καὶ τὸ ὀρεκτικόν) ne font qu'un entre eux et avec la sensibilité, et que leur manière d'être seule est différente (1). Les deux contraires d'ailleurs doivent toujours être rapportés à une même faculté (2).

L'appétit en acte est un mouvement (3) dont la cause, l'objet ou le but est le désirable (ὀρεκτόν), c'est-à-dire le bien (4), ou le meilleur (5), ou le beau (6), ou l'utile (7), ou l'agréable (8), en deux mots le bon ou l'agréable (9). Au reste, il n'est pas nécessaire que l'objet soit réellement bon ou agréable en soi : il suffit qu'il nous le paraisse (10). Une chose même qui n'existe point peut être l'objet de notre appétit aussi bien que de notre pensée (11).

Tantôt l'appétit s'adresse au but lui-même, et tantôt il s'arrête aux moyens. Tous les êtres, par exemple, aspirent à l'éternel et au divin; et comme aucun d'eux ne saurait atteindre à ce but suprême, chacun s'applique à perpétuer du moins l'espèce à laquelle il appartient, et la production d'un être semblable à lui-même lui devient un but et un objet d'appétit (12).

Il y a deux sortes d'appétit dans l'homme : l'un raisonnable, qui est la volonté, c'est-à-dire un appétit du bien conduit et réglé par la raison; l'autre sensuel

---

(1) De l'âme, III, 7, § 2. — (2) Topiq., II, 7, § 4. — (3) De l'âme, III, 10, § 7. — (4) Ibid., III, 10, §§ 2, 3, 4; Topiq., V, 6, § 2; Mor. à Nic., I, 1. — (5) De l'âme, III, 11, § 2; Topiq., III, 1, § 1 et pass. — (6) Métaph., XII, 7; Mor. à Nic., III, 6, pass. — (7) Mor. à Nic., ibid. — (8) Mouv. des anim., VIII, § 1. — (9) Rhét., I, 11. — (10) De l'âme, III, 10, § 4; Topiq., VI, 8, § 5 — (11) Métaph., IX, 3. — (12) De l'âme, II, 3, §§ 2, 5.

ou animal, qui se partage en deux et comprend d'une part le principe de la passion, et d'autre part le désir ou concupiscence (1). Il y a donc trois appétits : la volonté, la passion et le désir (2). Mais la volonté étant toujours accompagnée de raisonnement (3), nous ne parlerons ici que du désir et de la passion.

§ 2.

En général, tout ce à quoi nous porte l'appétit est agréable (4); mais si on ne le recherche qu'en tant qu'agréable, l'appétit devient alors proprement le désir, c'est-à-dire l'appétit de l'agréable (5), ou plutôt du plaisir (6).

Les animaux recherchent tous le plaisir avec ardeur (7). L'homme y est porté par un penchant inné (8), insatiable (9). Rien n'égale la vivacité des désirs dont les enfants sont agités (10). Partout où il y a plaisir, le désir se produit nécessairement (11) : le seul souvenir du plaisir que l'on a goûté nous fait souhaiter de le goûter encore (12), et d'un autre côté, nous ne pouvons souffrir sans souhaiter aussi quelque chose (13). Les désirs sont donc des mouvements de nature (14) sans choix ni réflexion de notre part (15),

---

(1) Rhét., I, 10, 11. — (2) De l'âme, II, 3, § 2; Gr. Mor., I, 13; Mouv. commun des anim., VI, § 5. — (3) Topiq., IV, 5, § 4. — (4) Rhét., I, 11. — (5) De l'âme, II, 3, § 2; Topiq., VI, 3, § 4; Réf. des soph., XIII, § 2; Rhét., I, 10, 11; Mor. à Nic., III, 4. — (6) Topiq., VI, 8, §§ 2, 5. — (7) Rhét., I, 6; Mor. à Nic., VII, 12. — (8) Mor. à Nic., II, 3, 8. — (9) Ibid., III, 12; Polit., II, 4, § 7, § 11. — (10) Mor. à Nic., III, 15; VII, 12. — (11) De l'âme, II, 2, § 8; II, 3, § 2; III, 11, § 1; Du somm., I, § 11. — (12) Hist. des anim., VII, 1. — (13) Rhét., II, 2. — (14) Prem. Anal., II, 27, § 12. — (15) Mor. à Nic., VII, 8; Rhét., I, 11.

ne regardant qu'au moment présent (1), et allant à leur but par les moyens que suggère la nécessité elle-même (2).

Tout désir témoigne d'un besoin, puisqu'il se porte toujours à quelque chose qu'on n'a pas et qui est absent (3); aussi est-il toujours accompagné de souci et de peine (4), et le plaisir auquel il nous conduit n'est souvent que l'affranchissement de cette souffrance (5).

Nos désirs naturels (6) sont de plusieurs sortes. Il y a d'abord les besoins serviles et grossiers qui naissent des sensations du toucher et du goût (7): la faim, qui est un appétit du sec et du chaud; la soif, qui recherche le froid et l'humide (8); puis les désirs qui ont pour objet les plaisirs de l'amour sensuel et de la bonne chère (9); enfin tous ceux qui flattent les autres sens et contentent l'odorat, l'ouïe et la vue (10).

Parmi les désirs, il en est qui semblent communs à tous les hommes, et il en est d'autres qui sont comme accidentels et propres à chaque individu. Ainsi le désir de la nourriture est naturel. Le besoin d'une compagne se fait aussi sentir, comme dit Homère, dans la fleur de la jeunesse (11). Mais tous les hommes ne désirent pas telle ou telle nourriture ni les mêmes choses. Ainsi il y a dans le désir quelque chose qui est naturel et commun à tous les hommes, et quel-

(1) De l'âme, III, 10, § 6. — (2) Polit., IV, 9, § 4. — (3) Rhét., II, 13, 25. — (4) Mor. à Nic., III, 4, 13; VII, 13. — (5) Ibid., VII, 14, 15, pass. — (6) Rhét., I, 11; Mor. à Nic., VII, 7. — (7) Mor. à Nic., III, 13; VII, 8; De la sensat., I, § 8. — (8) De l'âme, II, 3, § 3; Rhét., I, 11; Mor. à Nic., III, 13. — (9) Rhét., ibid.; Mor. à Nic., III, 13; De l'âme, II, 3, § 2. Cf. Gén. des anim., I, 20, pass. — (10) Rhét., ibid. — (11) Iliade, XXIV, 129.

que chose qui est propre à chacun de nous; car les uns trouvent une chose agréable et les autres une autre, et il en est à qui certains objets plaisent par-dessus tout le reste (1). C'est que nos penchants naturels diffèrent d'un individu à l'autre (2), et que cette diversité est encore accrue par l'habitude qui parfois donne plus de vivacité à certains désirs (3), et parfois les émousse (4). Enfin il est des objets qui, sans rien avoir d'agréable par eux-mêmes, ne laissent pas de plaire à quelques hommes et d'exciter leurs désirs non-seulement par suite de quelque habitude prise, mais aussi d'une altération des organes ou d'une dépravation des goûts naturels (5).

Le désir, de même que le plaisir, n'est pas toujours nécessaire (6). Il n'est pas toujours l'expression d'un besoin naturel et recherche souvent le superflu (7). Il faut considérer comme non nécessaires les désirs, si naturels cependant, de la propriété et de la richesse (8), de la supériorité et de la domination sur nos semblables (9), des honneurs (10), de l'estime et de la considération (11). La vivacité de ces désirs est, pour l'ordinaire, en proportion avec la grandeur de leurs objets (12).

Le désir ou concupiscence (ἐπιθυμία) est un acte et résulte d'une habitude accompagnée de quelque souffrance (13). C'est pour les animaux une cause de mou-

---

(1) Mor. à Nic., III, 13. – (2) Ibid., II, 9.— (3) Hist. des anim., VII, 1. — (4) Mor. à Nic., VII, 8.—(5) Ibid., III, 13; VII, 6, pass.; VII, 7.— (6) Ibid., VII, 8.— (7) Polit., II, 4, § 7. — (8) Rhét., I, 11, p. 1371, b, l. 21; Mor. à Nic., VII, 5; Polit., II, 2, § 6. — (9) Rhét., I, 11, pass. — (10) Mor. à Nic., I, 7.—(11) Ibid., VIII, 9.—(12) Rhét., I, 7, p. 1364, b, l. 5.—(13) Mor. à Nic., VII, 5, 13.

vement (1) : c'est pour nous un principe d'action, tant par l'attrait du plaisir qu'il nous fait espérer qu'à cause de la douleur dont il est accompagné (2). Mais ce principe, essentiellement irraisonnable et imprévoyant (3), est souvent en lutte avec la raison (4) : il est cause d'un grand nombre de mauvaises actions et même de crimes (5). On parle souvent en politique de niveler les propriétés : il serait bien plus important de niveler nos désirs (6); car on peut dire que c'est la partie animale de notre nature, et que, comparé à la raison, le désir, c'est *la bête* (7).

§ 3.

La passion est un appétit, tout comme le désir (8). Comme lui elle fait partie de l'appétit sensitif (9). Il y a donc moins de différence entre la passion et la concupiscence qu'entre l'appétit et les autres puissances de l'âme; et l'on voit ici clairement le vice de la théorie qui divise l'âme en trois parties, la raison, la partie passionnée et la partie concupiscible (10). La passion en effet, de même que le désir, dépend de la sensation et se produit avec elle ou par elle (11). Aussi se trouve-t-elle chez les animaux autres que l'homme (12). De plus, on ne peut aimer une chose sans y trouver du plaisir (13), et l'amour est, aussi

(1) Mouv. des anim., VI, § 4 ; VII, § 5. — (2) Mor. à Nic., VII, 7, etc. — (3) Ibid., VII, 6; De l'âme, III, 10, § 3, § 6. — (4) Mor. à Nic., VII, 3; De l'âme, III, 9, § 8. — (5) Polit., II, 4, § 7. — (6) Ibid., § 5. — (7) Ibid., III, 11, § 4. — (8) De l'âme, II, 3, § 2; III, 9, § 3; De la sensat., I, § 2. — (9) Rhét., I, 10, p. 1369. — (10) De l'âme, III, 10, § 5. — (11) De la sensat., I § 6. — (12) Probl., XXX, 12. — (13) Mor. à Nic., I, 9, p. 1099, a.

bien que le désir, une source de plaisirs et de peines (1). Or c'est la passion, c'est la partie passionnée de l'âme qui est le principe de la puissance d'aimer (2), et par conséquent de son contraire (3). Faire du bien à ses amis et du mal à ses ennemis, rendre le bien pour le bien et le mal pour le mal, ces actes et leurs contraires partent du même sentiment. Aimer, haïr sont tous deux les effets de la passion (4).

Aimer quelqu'un, c'est souhaiter qu'il lui arrive tout ce qu'on croit lui devoir être avantageux, et cela non pour soi-même ni dans aucune vue d'intérêt personnel, mais en sa seule considération (5).

On peut du reste avoir du goût même pour les choses inanimées (6).

Si l'on entend par amour une affection de l'âme, elle a pour contraire la haine; mais si l'on ne considère dans l'amour que l'acte corporel, on n'y trouvera point de contraire (7).

C'est une grave erreur de réduire l'amour à un désir de la cohabitation; car ce n'est pas celui qui aime le plus qui a ce désir au plus haut degré (8). On peut même dire que le plaisir des sens n'est rien en amour, ou du moins qu'il est uniquement en vue de l'affection (9). Mais d'un autre côté, il faut bien reconnaître que le corps a sa part dans les affections de l'âme, dans l'amour aussi bien que dans le simple attachement (10). Les mouvements impétueux de

(1) Rhét., I, 11, pass. — (2) Polit., IV, 6, § 2. — (3) Topiq., II, 7, § 4. Cf. Ibid., I, 15, § 5. — (4) Ibid., II, 7, § 1; Prem. Anal., II, 27, § 1; Mor. à Nic., IV, 9. — (5) Rhét., II, 4, p. 1380, b. — (6) Mor. à Nic., VIII, 6. — (7) Topiq., I, 15, § 5. — (8) Ibid., VI, 7, § 23; VII, 1, § 11. — (9) Prem. Anal., II, 22, § 9. — (10) Physiogn., I, init.

l'amour agissent fortement sur le corps, et s'y manifestent par des impressions qui ressemblent quelquefois à de la folie (1).

La passion est donc, comme le désir, une cause de mouvement, un principe d'action (2), mais surtout chez les animaux autres que l'homme (3); car elle est étrangère à tout choix, à toute réflexion; elle appartient à la partie non raisonnable de l'âme (4). Mais la partie passionnée diffère de la partie concupiscible en ce qu'elle est bien plus capable d'écouter et de suivre jusqu'à un certain point les ordres de la raison (5).

La passion et le désir sont les deux formes de l'appétit proprement dit, c'est à-dire de cet appétit sensitif qu'on retrouve chez les bêtes, et qui se distingue si bien de la volonté ou appétit raisonnable, que souvent il la combat (6).

L'appétit sensitif ou animal ne va jamais sans imagination (7); il est un des principes de la locomotion (8), et il détermine le mouvement par le moyen du chaud et du froid qu'il produit dans le corps, et d'où résultent les passions (9).

§ 4.

J'appelle *passion* ou émotion en général, tout changement ou mouvement de l'âme qui trouble le jugement et qui est accompagné ou suivi de douleur ou

(1) Mor. à Nic, VII, 3. — (2) Mouv. des anim., VII, § 5; Rhét., I, 11. — (3) Probl., XXX, 12. — (4) Rhét., I, 11; Mor. à Nic., III, 3. — (5) Mor. à Nic., I, 13. — (6) De l'âme, III, 10, § 6; De la sensat., I, § 2. — (7) De l'âme, III, 10, § 9. — (8) Mouv. commun des anim., VI, § 5; VII, § 5. — (9) Ibid., VIII, § 1.

de plaisir (1) : tels sont d'abord le désir et la passion, puis l'amour et la haine, la colère, l'animosité, l'audace, la crainte, l'émulation, l'envie, l'indignation, la pitié, la joie, le regret, et autres mouvements semblables, en y ajoutant leurs contraires (2).

Toute passion est dans la partie non raisonnable de l'âme, et dépend soit de la puissance concupiscible, soit de la partie passionnée (3).

L'étude de chaque passion, comme manière d'être de l'âme, et indépendamment de ses rapports avec le corps, comprend trois parties ; on doit considérer d'abord la disposition morale où nous met cette passion, puis les objets auxquels elle s'adresse, et enfin sa cause et sa raison d'être. Pour expliquer, par exemple, ce que c'est que la colère, il faut montrer en premier lieu en quel état sont ceux qui s'y laissent aller; en second lieu, contre quelles personnes ils se fâchent ; troisièmement enfin à quelle occasion et pour quelle raison (4).

Voici la description abrégée de quelques-unes de nos passions les plus importantes :

La colère est un appétit plus ou moins violent de vengeance, qui s'adresse à quiconque a montré du mépris pour nous, et qui résulte du chagrin que nous cause ce mépris : la douleur en effet n'est pas le genre de la colère, comme on l'a soutenu à tort, mais elle en est la cause. Si la colère était du même genre que la douleur, elle serait dans la partie concupis-

(1) Rhét., II, 1, p. 1378, a, l. 20. — (2) Mor. à Nic., II, 4, p. 1105, b; Rhét., II, 1, 12; III, 19, p. 1419, b.—(3) Ἐπιθυμητικόν, θυμικόν.— (4) Rhét., II, 1, p. 1378, a, l. 23.

cible, tandis qu'elle se rapporte essentiellement à la passion et se confond presque avec elle (1).

La haine est une passion distincte de la colère, quoiqu'elle en soit souvent l'effet; elle consiste à souhaiter qu'il arrive du mal à ceux que nous haïssons, tandis que l'amour consiste à souhaiter du bien à ceux que nous aimons (2).

La crainte est un sentiment pénible qui trouble l'âme, dans l'attente d'un mal qu'elle se représente comme un danger. L'assurance est l'état contraire (3).

La honte est une peine relative aux maux présents, passés ou à venir, d'où peut résulter pour nous un déshonneur; l'impudence est une sorte d'insensibilité ou de mépris pour les malheurs de ce genre (4).

La pitié ou compassion est l'affliction que nous cause la vue d'une infortune imméritée (5).

L'indignation, au contraire, consiste en un malaise produit par le bonheur d'une personne qui n'en est pas digne (6).

L'envie est le chagrin que l'on ressent des avantages que l'on reconnaît à ses égaux (7). L'émulation suppose ce même déplaisir, mais avec un retour sur nous-mêmes qui l'ennoblit et en fait une passion différente de l'envie (8).

Ces passions et celles qui leur ressemblent sont

---

(1) Catég., VIII, § 13; Topiq., II, 7, § 4; IV, 5, §§ 3, 4; IV, 6, § 8; VIII, 1, § 12; Réfut. des soph., XV, § 4; De l'âme, I, 1, § 10, § 11; I, 4, § 12; De la mém., II, § 18; Des songes, II, § 12; Mor. à Nic., III, 2, 8; VII, 3, 6, pass.; Rhét., I, 13; II, 2, 3, etc. — (2) Rhét., II, 4, etc., etc. — (3) Ibid., II, 5, etc. — (4) Ibid., ch. 6, etc. — (5) Ibid., ch. 8, etc. — (6) Ibid., ch. 9, etc. — (7) Ibid., ch. 10, etc. — (8) Ibid., ch. 11, etc.

les éléments des mœurs et du caractère (1).

On a considéré jusqu'ici les passions comme des modes de l'âme, sans tenir compte des modifications qu'elles produisent dans le corps. Cependant les effets corporels des passions sont si évidents et si considérables (2), qu'il y a lieu de se demander si c'est bien l'âme qui éprouve ces diverses passions, et si au lieu de dire que l'âme s'irrite, qu'elle prend confiance, qu'elle s'indigne, qu'elle s'effraye, etc., il ne serait pas mieux de dire que c'est l'être animé, l'homme, par exemple, qui fait tout cela avec son âme, non pas qu'il ressente ces divers mouvements dans son âme, mais parce qu'ils résultent pour lui de la présence et de l'action de cette âme (3). La vérité est que les passions sont communes à l'âme et au corps (4), et que leurs définitions, pour être complètes, doivent être tirées de la matière où elles sont engagées (5). Le dialecticien ne considère que la forme, abstraite de la matière; mais le physicien (et ce sont ici choses de son domaine) a toujours égard à la matière, parce que tout ce dont il s'occupe a en effet une matière (6).

L'appétit lui-même qui produit les passions dépend de l'imagination et appartient à l'âme (7); mais il suppose toujours le corps et n'en est point séparable (8).

L'homme a des facultés plus hautes; mais la vie animale est constituée surtout par l'appétit, la passion

---

(1) Nous parlerons des ἤθη en traitant de l'habitude et de la vertu morale. — (2) Physiogn., I, init. — (3) De l'âme, I, 1, § 10; I, 4, §§ 10, 11, 14. — (4) De la sensat., I, § 2. — (5) De l'âme, I, 1, § 10. — (6) Ibid., § 11. — (7) Ibid., I, 5, § 23; III, 9, § 3; Mouv. des anim., VIII, § 1, § 4. — (8) De la sensat., I, § 2; De l'âme, I, 1, §§ 8, 9, 10, etc.

et le désir. L'appétit est pour les animaux la cause de tout mouvement, le principe de toute action (1). Sans la tendance appétitive, aucun acte n'est possible (2). Chez l'homme, l'appétit présente un autre caractère : aux yeux de la raison, il est bon ou mauvais (3). C'est ce que nous verrons en traitant des habitudes et des vertus.

---

(1) Probl., XXX, 12 ; De l'âme, III, 9, § 5 ; III, 10, § 9 ; Mouv. des anim., VII, § 5.— (2) Gr. Mor., I, 4, p. 1185, a, l. 34 : οὐδὲ ἐνέργεια οὔ μηδὲ ὁρμή. — (3) De l'âme, III, 10, § 4.

CHAPITRE XVII.

DE LA LOCOMOTION (τὸ κινητικὸν, ἡ κίνησις κατὰ τὸν τόπον).

La philosophie première nous enseigne que le mouvement en général est l'acte du possible en tant que possible (1). C'est, en d'autres termes, l'acte de tout ce qui, étant imparfait, tend à devenir plus parfait (2). Mais, tandis que les êtres inanimés sont mus par autrui (3), les êtres naturels, les êtres animés ont en eux-mêmes le principe de leur mouvement (4). Or quelle est la cause qui les meut? Est-ce le corps, est-ce l'âme? Évidemment, ce n'est pas le corps qui met l'âme en mouvement, c'est bien plutôt l'âme qui meut le corps (5), et si l'on admet que ce qui distingue surtout les êtres animés ce sont ces deux choses, la sensation et le mouvement (6), il faut bien admettre par conséquent que c'est l'âme qui meut l'animal, et qu'elle a en elle-même le principe du mouvement qu'elle lui communique (7). Mais est-ce l'âme tout entière ou l'une de ses parties qui est la cause du mouvement (8), et par conséquent du repos (9)? C'est ce qu'il s'agit d'examiner.

---

(1) Métaph., XI, 9, p. 1065, b; Phys., III, 1. — (2) De l'âme, III, 7, § 1. — (3) Mouv. des anim., IV, § 9; VI, § 2, § 3. — (4) Phys., II, 1 init.; VII, 2; VIII, 8, 14; Du ciel, III, 5 fin. — (5) De l'âme, I, 3, § 20. — (6) Ibid., I, 2, § 2. Cf. III, 9, § 1. — (7) Métaph., IX, 2; De l'âme, I, 4, § 3; II, 4, § 3. — (8) De l'âme, III, 9, § 1; Mouv. des anim., VI, § 3. — (9) De l'âme, I, 3, § 10; Phys., VIII, 4.

Il y a quatre sortes de mouvement, suivant le lieu, la qualité, la quantité et la forme (1) : suivant la forme, c'est la génération et la destruction de l'être lui-même (2); suivant la quantité, c'est l'accroissement et le dépérissement, dont la cause doit être rapportée à la puissance nutritive (3); suivant la qualité, c'est l'altération, qui a lieu dans la respiration, dans le sommeil et dans la sensation, et qui par conséquent appartient à la sensibilité (4); reste le mouvement dans l'espace, qui est le premier de tous par l'importance et la dignité des êtres chez lesquels il se rencontre; car il est le mouvement propre d'êtres déjà parfaits (5) : les plantes et même plusieurs animaux doués de sensibilité en sont totalement privés (6). L'âme est la cause de ce mouvement aussi bien que des mouvements d'altération et de nutrition (7); mais il s'agit pour nous de savoir par quelle puissance elle le produit, et si cette puissance est distincte de toutes les autres facultés essentielles de l'âme (8).

Tout ce qui meut meut par quelque moyen (9), et de plus il meut quelque chose dans un certain temps, à partir d'un certain point et vers un certain but (10). Tout mouvement suppose donc trois choses sans lesquelles il ne saurait se produire : premièrement un moteur immobile, premier principe du mouvement; secondement un moteur mobile, c'est-à-dire qui meut

---

(1) Métaph., XII, 2, p. 1069, b., l. 9; Phys., III, 1; Catég., XIV, § 1; De l'âme, I, 3, § 3. — (2) Métaph., ibid.; Phys., III, 1. — (3) De l'âme, III, 9, § 4. — (4) Ibid.; Phys., VII, 1. — (5) Phys., VII, 2; VIII, 10, 11. — (6) De l'âme, I, 5, § 13; II, 2, § 4; III, 9, § 5, § 6; Phys., VIII, 10. — (7) De l'âme, I, 5, § 13, § 23. — (8) Ibid., III, 9, §§ 1, 4, 5. — (9) Phys., VIII, 5. — (10) Métaph., XI, 11.

après avoir été mû lui-même ; enfin un objet mû qui n'en meut aucun autre (1). Le moteur mobile est l'intermédiaire nécessaire entre le moteur immobile et l'objet mû ; mais il peut y avoir plusieurs de ces intermédiaires. Ainsi une pierre est mise en mouvement par un bâton, le bâton par la main, la main par l'homme, et celui-ci seul meut sans être mû par autre chose. Tous ces moteurs sont dits mouvoir, mais surtout le premier moteur, puisqu'il meut tous les autres sans en dépendre lui-même. Sans lui en effet, ils ne sauraient mouvoir ; mais lui le peut sans leur secours : le bâton, par exemple, ne mouvra pas si l'homme ne lui donne le mouvement, tandis que l'homme peut mouvoir autrement qu'à l'aide de ce bâton (2).

Nous avons donc à rechercher quels sont, pour la locomotion en particulier, ces trois éléments de tout mouvement : savoir ce qui meut, ce par quoi il meut et ce qui est mû.

La locomotion résulte de plusieurs causes, et présente des circonstances diverses. D'abord tout animal se meut en vue de quelque bien, qui est le but et le terme de son action (3). Le premier moteur paraît donc être le beau éternel et le vrai bien, qui meut sans être mû (4), comme objet du désir et de l'amour (5). La pensée et l'imagination apportent les idées et les formes des choses désirables qui invitent à agir ; il faut donc aussi leur attribuer la production des pas-

(1) De l'âme, III, 10, § 7; Phys., VIII, 5, pass.; Mouv. des anim., VI, § 7. — (2) Phys., VIII, 5; De l'âme, III, 12, § 9. — (3) Mouv. des anim., VI, § 3; Métaph., XI, 1, p. 1059, a fin. — (4) Mouv. des anim., VI, § 7. — (5) Métaph., XII, 7, pass.

sions qui préparent le mouvement (1). La sensation nous fait aussi connaître les biens particuliers (2), et tout animal se meut à la suite d'une sensation reçue directement ou indirectement par le premier organe des sens ; les mouvements même que l'on fait quelquefois en dormant n'ont point lieu sans quelque représentation ou quelque impression sensible (3). L'appétit est, sans difficulté, le terme moyen qui meut étant mû (4); car l'animal se meut par appétit ou par préférence, après qu'une altération est survenue dans sa sensibilité ou dans son imagination (5) : or le choix ou préférence, qui dans l'homme est la principale cause de mouvement, est un appétit accompagné de pensée ou de réflexion (6).

Les choses qui meuvent l'animal sont donc la pensée, la sensation, la fantaisie, la préférence, la volonté, la passion et le désir : or, si l'on veut considérer la sensation et la fantaisie comme des manières de penser, toutes ces choses peuvent être ramenées à deux, l'appétit et la pensée (7) : je veux dire la pensée pratiqué (8), car l'entendement contemplatif demeure étranger à l'action et au mouvement (9). L'appétit étant ce qui meut après avoir été mû, la pensée sera le premier moteur immobile en tant qu'elle représente l'objet même de l'appétit; car c'est la notion de cet objet qui meut l'appétit (10). Quant à ce qui est mû sans rien mouvoir, c'est évidemment le corps; mais,

---

(1) Mouv. des anim., XI, § 4.— (2) Ibid., VI, VII, pass. – (3) Des songes, III, § 12, etc. Cf. Phys., VIII, 2 fin. — (4) Mouv. des anim., VI, § 8; X, § 1. — (5) Ibid., VI, § 5. — (6) Mor. à Nic., VI, 2 ; De l'âme, I, 3, § 10. — (7) Mouv. des anim., VI, § 4. — (8) De l'âme, III, 10, § 2. — (9) Ibid., III, 9, § 7. — (10) Ibid., III, 10, §§ 2, 3, 7.

par accident, l'âme elle-même qui habite le corps participera de ce mouvement, comme un pilote est transporté par le navire qu'il dirige (1). L'âme ne saurait être mue en aucune autre façon, car elle n'est point par elle-même sujette au mouvement, surtout au mouvement local (2); elle ne se meut pas non plus elle-même, si ce n'est par accident, comme nous venons de le dire (3), et parmi tant d'hypothèses dont l'âme a été l'objet, la plus déraisonnable de beaucoup est de prétendre que l'âme est un nombre qui se meut lui-même (4). Suivant certains philosophes, l'âme étant ce qui meut le corps, il faut bien qu'elle se meuve d'abord d'elle-même (5). Mais il n'est point du tout nécessaire que le moteur soit en mouvement (6). D'ailleurs, veut-on soutenir que l'âme ne peut communiquer au corps que les mouvements qu'elle a en elle-même? Il faudra donc lui attribuer la locomotion: si elle peut changer de lieu, qui l'empêcherait de quitter le corps et d'y rentrer après en être sortie? Il suit de là que les êtres morts pourraient fort bien ressusciter (7). De plus, il faut considérer que si l'âme se meut par sa nature, elle pourra aussi être mue par contrainte : quels seront donc ses mouvements et ses repos forcés? C'est ce qu'il n'est pas facile de dire, même en se bornant à des à peu près (8). Enfin, si l'âme meut le corps parce qu'elle se meut elle-même et de la même manière qu'elle se meut, je

(1) De l'âme, I, 3, § 2; I, 4, § 9. — (2) Ibid., I, 3, §§ 12 suiv. Cf. ibid., § 7; I, 4, §§ 10 suiv. — (3) Ibid., I, 3, § 3; I, 4, § 9; Topiq., IV, 1, § 3. — (4) De l'âme, I, 4, § 16. — (5) Ibid., I, 2, § 2, § 4; III, 2, § 5. — (6) Ibid., I, 3, § 2. — (7) Ibid., I, 3, § 6. — (8) Ibid., I, 3, § 4. Cf. Du ciel, III, 2, p. 300, a, l. 22.

défie qu'on explique comment elle fait succéder le repos au mouvement (1). Ce n'est donc pas ainsi qu'elle meut le corps, mais c'est par la pensée et par un certain choix (2). La pensée fait connaître quelque bien réel ou apparent, et c'est là ce qui meut l'appétit, lequel à son tour meut l'animal (3).

De même que dans les causes du mouvement local il faut distinguer le moteur immobile qui est le bien pensé, imaginé ou senti, et le moteur mobile qui est l'appétit, de même l'organe du mouvement dans l'animal, l'instrument par lequel l'appétit imprime au corps le mouvement, est composé de deux parties, l'une immobile, l'autre mobile, la première servant de point d'appui à la seconde, comme dans un gond l'une des deux parties demeure en place, et c'est de là que part le mouvement (4).

Toutes ces causes sont liées de manière à agir simultanément. C'est tout à la fois pour ainsi dire que nous pensons à marcher et que nous marchons. Les organes du mouvement sont préparés par les passions, les passions par l'appétit et l'appétit par l'imagination, laquelle résulte de la sensation ou de la pensée. Tout cela est simultané, tant l'action et la passion se succèdent rapidement, à cause de la relation directe de l'agent et du patient (5). En effet, c'est dans la chose mue que sont à la fois le mouvement, l'action et la passion; l'acte de ce qui agit et de ce qui meut se produit en ce qui le reçoit; et voilà

(1) De l'âme, I, 3, § 9, § 10.—(2) Ibid., § 10.—(3) Ibid., III, 10, §§ 2 suiv. —(4) Ibid., III, 10, § 8; Phys., VIII, 6; Mouv. des anim., IV, § 8; IX, § 4. —(5) Mouv. des anim., VIII, § 3. Cf. Phys., VIII, 2, pass.

pourquoi il n'est pas nécessaire que le moteur soit mû lui-même (1).

Nous avons parlé jusqu'ici des mouvements volontaires (ἑκουσίους). Or quelques-unes des parties du corps accomplissent aussi des mouvements forcés (ἀκουσίους), et la plupart même de leurs mouvements sont involontaires (οὐχ ἑκουσίους). J'appelle forcés les mouvements du cœur et des parties génitales; j'appelle involontaires le sommeil et la veille, la respiration et tous les mouvements de ce genre; car la fantaisie et l'appétit n'en sont pas absolument maîtres (2).

Maintenant, quelle est la faculté ou la partie de l'âme qui meut l'animal d'un lieu à un autre? D'abord, ce n'est ni la puissance nutritive ni la sensibilité; car si c'était la puissance nutritive, les plantes devraient avoir aussi la locomotion et les organes de la locomotion (3); et si c'était la sensibilité en général, on ne saurait dire pourquoi certains animaux qui ont la sensation et qui ne sont ni avortés ni incomplets sont absolument privés du mouvement local (4). Ce n'est pas davantage la partie raisonnable qui est la cause de la locomotion; car les animaux qui en sont doués n'ont pas tous la raison (5); l'intellect spéculatif est d'ailleurs étranger au mouvement (6), et l'entendement pratique lui-même ne le produit jamais sans le concours de l'appétit, tandis que celui-ci meut souvent sans être dirigé par la raison (7). Reste l'appétit,

(1) De l'âme, III, 2, § 5. — (2) Mouv. des anim., XI, § 2. — (3) De l'âme, III, 9, § 5. — (4) Ibid., I, 5, § 13; II, 2, § 4; II, 3, § 7; III, 9, § 6; Phys., VIII, 10. — (5) De l'âme, II, 3, § 4. — (6) Ibid., III, 9, § 7; ch. 10, § 3; ch. 11, § 4. — (7) Ibid., III, 10, § 3.

qui paraît seul nécessaire à la production du mouvement dans l'animal, et il semble bien que ce soit la faculté motrice par excellence, puisqu'il meut et que tout mouvement le suppose. Cependant, quoique l'animal ne se meuve lui-même qu'autant qu'il possède la puissance appétitive (1), on admet généralement une puissance spéciale de locomotion; on la considère comme une des formes essentielles de la vie animale, et l'une des facultés qui doivent entrer dans la définition de l'âme (2).

La force motrice étant intimement liée à la puissance sensitive, et n'étant qu'une suite de l'appétit, devra résider au cœur aussi bien que la sensibilité elle-même (3). En effet, lorsqu'une sensation a produit une altération et un changement dans cette partie principale du corps, les parties avoisinantes sont modifiées du même coup et s'épanouissent ou se contractent; de sorte qu'il en résulte inévitablement un déplacement pour l'animal (4), et souvent il suffit d'un faible changement survenu à l'origine pour produire des effets considérables (5). C'est dans l'épine dorsale que commence le mouvement qui de là se communique aux bras et aux jambes (6) : on y remarque, comme on l'a déjà dit, une partie immobile et une partie mobile (7). Au reste, chacun des organes qui servent au mouvement est naturellement approprié à une fonction spéciale, en sorte qu'il est inutile que l'âme intervienne dans chacun; mais l'âme

(1) De l'âme, III, 10, § 9. — (2) Ibid., II, 2, § 2, § 6; II, 3, § 1.— (3) Du somm., II, § 10. - (4) Mouv. des anim., IX, § 3. — (5) Ibid., VII, § 10. — (6) Ibid., IX, § 2. — (7) De l'âme, III, 10, § 8.

étant dans une partie principale du corps, le reste vit et agit parce qu'il y est annexé et fait son œuvre propre par l'effet de sa nature (1).

De même que d'après la place des organes des sens on a pu déterminer dans les animaux la partie antérieure et la partie postérieure, de même la locomotion a servi à distinguer la droite de la gauche : car c'est du côté droit que part le mouvement local (2), et d'ailleurs la cause du mouvement étant au milieu du corps, le haut et le bas, la gauche et la droite dans l'animal y ont leur principe commun (3). Il y a trois mouvements de translation, savoir en avant ou en arrière; en haut ou en bas, à droite ou à gauche (4). Mais tous ces mouvements se décomposent en deux mouvements élémentaires, qui consistent à pousser et à tirer : tout mouvement local résulte de ce double effort, et ce sont les deux actes essentiels de la locomotion (5). Quant à la marche, c'est un mouvement des pieds qui est propre à certains animaux, et entre autres à l'homme (6).

Il ne faut point confondre les organes de la locomotion avec le principe qui les emploie, je veux dire l'âme qui réside dans cette chose étendue, mais qui en est profondément distincte (7). Toutefois cette association du corps et de l'âme qui fait que l'un est mû et que l'autre meut, est toute spéciale et ne se rencontre pas entre les premiers êtres venus (8). Il faut

(1) Mouv. des anim., X, § 8. Cf. Phys., VIII, 2, pass. — (2) Marche des anim., IV, p. 705, a, b, l. 16. — (3) Ibid., VI, p. 706, b. — (4) De l'âme, III, 11, § 3; Rhét. (?). — (5) Marche des anim., II, p. 704, b, l. 22, 23. — (6) De l'âme, I, 3, § 2. — (7) Mouv. des anim., IX, § 5. — (8) De l'âme, II, 2, § 10.

aussi entre l'âme et les organes de la locomotion un corps qui serve d'intermédiaire. C'est le *souffle* (πνεῦμα) qui est ce moyen terme. En effet, si pousser et tirer sont les deux fonctions de la puissance motrice, c'est là aussi le double rôle du souffle : tous les animaux ont un souffle inné, et y puisent toute leur force (1).

La locomotion est inséparable du corps (2). Cette faculté ne va pas non plus sans la nutrition et la sensibilité (3). Même dans les animaux imparfaits qui n'ont que le sens du toucher, la locomotion est toujours accompagnée d'imagination et de désir (4). Il est d'ailleurs indispensable que l'animal qui se meut ait la connaissance sensible, pour distinguer ce qu'il lui est bon de rechercher ou de fuir (5). Il est même nécessaire qu'il perçoive à distance, et par conséquent qu'il possède les trois sens qui se servent de milieux, savoir l'odorat, l'ouïe et la vue; ces sens, comme nous l'avons déjà dit, ont été donnés exclusivement aux êtres doués de locomotion (6).

---

(1) Mouv. des anim., X, § 2. — (2) De l'âme, II, 2, § 10. — (3) Ibid., II, 3, § 3. — (4) Ibid., III, 11. — (5) Ibid., III, 12, §§ 3, 4, 6, 8; III, 13, § 3. — (6) Ibid., III, 12, § 8.

CHAPITRE XVIII.

DE L'ENTENDEMENT OU PUISSANCE RAISONNABLE EN GÉNÉRAL (Διανοητικόν, διάνοια).

Nous devons étudier maintenant la puissance de penser ou de raisonner, la plus importante de celles qui entrent dans la définition de l'âme (1).

Il y a en effet dans l'âme humaine une puissance de penser et de connaître, bien distincte de la sensibilité, et qui seule possède la raison, λόγον (2). En effet, si la sensibilité est parfois susceptible de règle et de mesure, c'est parce qu'elle se soumet à une partie supérieure de l'âme, et non parce qu'elle comprend ou possède par elle-même la raison (3); car il y a entre l'intelligence et les sens la même différence qu'entre l'intelligible et le sensible (4), et la raison n'est proprement que dans la partie pensante de notre âme (5).

C'est donc à juste titre que Platon, d'une manière, il est vrai, un peu exotérique (6), a divisé l'âme en deux parties, l'une raisonnable, l'autre privée de

---

(1) De l'âme, II, 2, § 6; II, 3, § 1. — (2) Ibid., III, 10, § 5; Des songes, I, § 1, § 3; Métaph., IX, 2, init.; Gr. Mor., I, 1, p. 1182, a. — (3) Mor. à Nic., I, 13, p. 1102, b, 1103, a; V, 11, fin; Mor. à Eudème, II, 1, p. 1219, b, l. 28. Cf. De l'âme, III, 9, § 2. — (4) Gr. Mor., I, 35, p. 1196, b. — (5) Ibid., I, 1, p. 1182, a, l. 18; Mor. à Nic., l. c. — (6) Mor. à Nic., I, 13, p. 1102, a, l. 26 suiv.; De l'âme, III, 9, § 2 suiv.

raison, et qu'il a attribué à chacune d'elles les vertus qui lui conviennent (1).

Mais, de même que l'on distingue les sens de l'intelligence en partant de la différence du sensible et de l'intelligible (2), de même on doit admettre dans la partie raisonnable de l'âme deux puissances, l'une s'appliquant à ce qui ne peut pas ne pas être, l'autre portant sur les choses contingentes et qui tombent sous l'action; nous appellerons scientifique la première de ces deux puissances, et délibérative ou logistique la seconde : car délibérer et calculer sont la même chose (3).

Dans la partie scientifique de l'âme, il faut placer d'abord l'intellect, ou entendement pur, νοῦς, faculté supérieure à toute autre et qui est comme une substance à part dans notre âme (4). Il y a, du reste, un intellect patient et un intellect actif (5). La pensée pure, spéculative ou pratique (6), est toujours vraie, quand elle porte sur des objets simples et indivisibles (7); l'erreur ne se rencontre que dans une combinaison de concepts et de pensées (8). Or cette pensée discursive qui admet l'erreur (9) et qui ressemble fort à un mouvement (10), suppose l'entendement, mais n'en est pas l'acte propre (11). En soi-même, l'intellect est éternellement vrai (12). Il en est

(1) Gr. Mor., I, 1, l. c.; Polit., I, 5, § 5. — (2) Gr. Mor., I, 35, p. 1196, b, l. 25 suiv. — (3) Mor. à Nic., VI, 2, p. 1139, a, l. 6-15; Gr. Mor., I, 35, p. 1196, b, l. 16 et l. 27 suiv.; Dern. Anal., II, 19, § 8. Cf. Mor. à Nic., VI, 5, pass; De l'âme, III, 9, § 7; ch. 10, § 5. — (4) De l'âme, I, 4, § 13. — (5) Ibid., III, 5, § 1. — (6) Ibid., III, 7, § 1; ch. 9, § 7; ch. 10, §§ 1, 2. — (7) Ibid., ch. 6, § 1. — (8) Ibid., III, 6, §§ 1, 2, 7. — (9) Ibid., III, 3, § 3. — (10) Ibid., I, 4, §§ 10, 11. — (11) Ibid., I, 4, § 14. — (12) Ibid., III, 3, § 8; Dern. Anal., II, 19, § 8.

de même de la science, puisqu'elle est la forme et l'essence de la partie scientifique de l'âme (1). La science, comme l'entendement pur, porte sur un objet éternel et qui ne saurait être autrement qu'il n'est (2); mais elle ne connaît qu'au moyen de la démonstration, tandis que l'intellect contemple les principes qui sont indémontrables (3). Au reste, la démonstration ne doit être confondue ni avec l'induction et la définition, qu'elle suppose (4), ni surtout avec la division dialectique (5).

Dans l'autre partie de l'entendement, qui porte sur le contingent, on remarque avant tout l'opinion qui a en effet un autre objet que la science et que l'intellect (6). L'opinion est proprement la conception vraie ou fausse (7) d'une proposition contingente et non démontrée (8). Il y a du reste des opinions qui résultent de syllogismes (9). La prudence se rapporte à l'opinion et s'applique aux actions dont le principe est dans la volonté et dans un choix raisonné (10). La volonté est l'appétit transporté dans la partie logistique ou délibérative de l'âme (11), et le choix est un effet de la pensée et de la volonté (12).

La réminiscence suppose toujours la faculté délibérative, et n'existe que par elle et avec elle (13), c'est-à-dire chez l'homme seulement (14).

---

(1) Dern. Anal., ib.; De l'âme, II, 2, § 12. — (2) Mor. à Nic., VI, 3, p. 1139, b, l. 20 suiv. — (3) Gr. Mor., I, 35, p. 1196, b, l. 38; p. 1197, a, l. 21 suiv.; Dern. Anal., II, 19, § 8. — (4) Dern. Anal., II, 3, pass.; II, 19, § 7. — (5) Ibid., II, 5, §§ 1, 6. — (6) Ibid., I, 33, §§ 1 suiv. — (7) De l'âme, III, 3, §§ 4, 6, 8; Mor. à Nic., VI, 3 init. — (8) Dern. Anal., I, 33, § 1 fin. — (9) De l'âme, III, 11, § 2. — (10) Mor. à Nic., VI, 5, 13 pass. — (11) De l'âme, III, 9, § 3; III, 10, § 3; Topiq., IV, 5, § 4. — (12) Mor. à Nic., III, 2 init.; VI, 2; Mouv. des anim., VI, § 5; Phys., II, 5. — (13) De la mém., II, § 16. — (14) Hist. des anim., I, 1 fin.

La parole étant faite pour transmettre la science et pour exprimer le bien et le mal, le juste et l'injuste, a été accordée à l'homme exclusivement (1).

L'action doit être distinguée de la production (2), qui donne naissance à l'art, tandis que l'action donne naissance aux vertus (3), c'est-à-dire à celles de nos habitudes qui méritent des louanges (4). Il y a des vertus propres à chacune des deux facultés de l'âme qui participent de la raison; mais les passions et les mœurs pouvant aussi être réglées par la raison, il faut reconnaître encore tout cet ordre de vertus qui dérivent des mœurs, et que pour ce motif on appelle morales (5).

C'est par l'âme que nous vivons; c'est par la vertu que nous vivons bien (6). Le bonheur réside dans l'action la plus parfaite (7), et ne se rencontre que chez les êtres doués de raison et capables de vertu (8).

Telles sont les principales fonctions et les principaux actes de la faculté de penser. Cette faculté connaît et juge comme la sensation (9), mais avec cette différence que la pensée porte sur l'universel, et la sensation sur le particulier (10). Tout jugement, toute vérité dépend pour nous de la sensation ou de la pensée (11).

---

(1) Polit., I, 1, 10; Probl., II, 1, 55; De la sensat., I, § 10. — (2) Mor. à Nic., VI, 4 init., 5; Gr. Mor., I, 35; Polit., I, 2, § 6. — (3) Gr. Mor., I, 35, p. 1197, a, l. 3; Dern. Anal., II, 19, § 5. — (4) Mor. à Nic., I, 13 fin; Mor. à Eud., II, 6. — (5) Mor. à Nic, II, 1, etc.; Mor. à Eud., II, 4. — (6) Gr. Mor., I, 4 init.; Part. des anim., II, 10. — (7) Mor. à Nic., I, 7, 9, 13. — (8) Ibid., I, 9 fin. — (9) De l'âme, III, 3, §§ 1, 6; III, 9, § 1. — (10) Phys., I, 6; Métaph., V, 11. — (11) Mor. à Nic., VI, 2, p. 1139, a; De l'âme, III, 9, § 1; Des songes, I, § 1.

Des deux parties de l'âme que nous avons distinguées, l'une, la partie raisonnable, est faite naturellement pour commander à l'autre (1); elle en est même le but et la fin, comme l'âme est le bien et la cause finale du corps (2). Nous aurons à examiner si la partie de l'âme qui est douée de raison est séparable de la partie irraisonnable, ou si elles sont inséparables comme la partie concave et la partie convexe d'une même circonférence (3). Il est certain que le raisonnement, la pensée, la science et la prudence ne se rencontrent que chez un petit nombre d'animaux (4) et qu'ils sont même le propre de l'homme (5), si bien qu'un homme privé de raison serait semblable à une plante (6); mais il est également certain que le raisonnement ne se trouve chez aucun être mortel qui n'ait en même temps toutes les autres parties de l'âme (7). L'âme pensante n'est pas impunément unie au corps; elle se ressent de ses mouvements (8). L'esprit ne se développe qu'après le corps et la raison après les habitudes (9). L'esprit, comme le corps, a ses moments de fatigue (10); il a même aussi sa vieillesse (11). Mais il conserve sa vigueur assez tard (12), et de tous les actes de l'âme, le plus indépendant des organes, c'est la pensée (13). Si l'âme

(1) Polit., I, 2, § 10; I, 5, § 5; IV, 12, § 7.—(2) Gr. Mor., II, 10.— (3) Mor. à Nic., I, 13 med.; De l'âme, III, 4, § 1.— (4) De l'âme, I, 5, § 13; II, 3, § 7; III, 3, § 3; Dern. Anal., II, 19, § 5. Cf. De l'âme, I, 2, § 5. — (5) Mor. à Nic., I, 7; Polit., IV, 12, § 7; De l'âme, III, 3, §§ 3, 8, 15; Part. des anim., I, 1, p. 641, b; Topiq., I, 7, § 7; V, 1, § 4; V, 3, 4, 5, pass.— (6) Métaph., IV, 4, p. 1006, a; p. 1008, b.— (7) De l'âme, II, 3, § 7; III, 12, § 4.— (8) Physiogn., I.— (9) Polit., V, 3, § 2.— (10) Ibid., V, 4, § 2.— (11) Ibid., II, 6, § 17.— (12) Rhét., II, 14, p. 1390, b; Polit., IV, 13, § 23; ch. 14, § 11.— (13) De l'âme, I, 1, § 9.

tout entière ne survit pas au corps, on ne peut douter du moins de l'immortalité de l'entendement pur actif et impassible (1).

---

(1) Métaph., XII, 3 fin; De l'âme, II, 2, § 9; III, 4, §§ 3, 5; III, 5, §§ 1, 2.

CHAPITRE XIX.

L'INTELLECT OU ENTENDEMENT PUR (Νοῦς).

Les actes de nos diverses facultés sont antérieurs en raison à ces mêmes facultés (1). Donc, pour expliquer la nature de l'intellect ou entendement pur, il nous faut dire préalablement ce que c'est que penser (2). D'un autre côté, la pensée est relative à l'intelligible comme la sensation à l'objet sensible (3); par conséquent, pour comprendre ce que c'est que penser, il faut avoir déterminé ce qu'est l'intelligible, c'est-à-dire l'objet auquel se rapporte la pensée (4).

§ 1.

Des objets de l'intellect (τὰ νοητά).

L'intellect, *faculté immatérielle de l'intelligible* (5), fournit seul la connaissance des principes indémontrables de la science (6). Les principes et les causes (7), car toutes les causes sont des principes, tels sont donc les objets propres de l'intellect (8).

---

(1) De l'âme, I, 1, § 6; Métaph., IX, 8. — (2) Ibid., II, 4, § 1. Cf. I, 1, § 6. — (3) Ibid., III, 8, § 2; Part. des anim., I, 1, p. 641, a, l. 36; Métaph., V, 15; Topiq., VI, 9, § 2. — (4) De l'âme, II, 4, § 1. Cf. I, 1, § 7. — (5) Ibid., III, 4, § 12. — (6) Mor. à Nic., VI, 6 pass.; Gr. Mor., I, 35, p. 1197, l. 20 suiv. — (7) Métaph., V, 1. — (8) Mor. à Nic., VI, 6.

Les principes, tant des choses intelligibles que des êtres réels (1), sont de deux sortes : il y a les principes propres et les principes communs (2). Les premiers sont les définitions immédiates et indémontrables qui se rapportent exclusivement à l'objet de chaque science (3), et comme il n'y a qu'une seule science qui traite d'un genre unique (4), il n'y a aussi dans chaque genre qu'une seule proposition première et indémontrable (5) ; cette proposition ou thèse est le point de départ d'une science indépendante (6).

Les principes communs au contraire s'appliquent à divers objets, et sont employés dans des sciences différentes. Telles sont les propositions suivantes : si de deux choses égales on retranche une même quantité, les restes sont égaux ; deux choses égales à une troisième sont égales entre elles, etc. (7). De tels principes sont véritablement universels : ce sont les axiomes de l'être en tant qu'être (8). Ils n'appartiennent à aucun genre en propre ; ils sont supérieurs à toutes les sciences, quoique chacune en fasse un usage approprié à son objet. Ils ne sont point les éléments de la démonstration : ils en sont la règle et la loi (9).

Le premier de tous les axiomes, l'axiome par excellence est le principe de contradiction, qui se formule ainsi : la même chose ne peut pas à la fois, dans le même temps et dans le même sens, être et n'être

---

(1) Gr. Mor., I. 35. — (2) Dern. Anal., I, 9, § 1 ; ch. 10, § 3.— (3) Ibid., I, 32, § 10; I, 33, § 1 ; II, 3, § 10. — (4) Ibid., II, 3, § 9. — (5) Ibid., I, 32, § 11. — (6) Ibid., I, 10, § 6, § 7. — (7) Ibid., I, 9, pass.; ch. 10, § 3 ; ch. 11, § 2 ; Métaph., IV, 3, p. 1005, a, b, ; XI, 5 pass.— (8) Ibid., IV, 3, l. c. ; III, 2, p. 996, b. — (9) Ibid. ; Dern. Anal., I, 9, § 1 suiv.

pas (1). Cette proposition, dont dépendent tous les autres axiomes, ne saurait être ni réfutée ni démontrée; elle est antérieure et supérieure à toute démonstration (2). Il y a plus : c'est une conception nécessaire que tout être pensant possède, qu'aucun ne peut ignorer; principe infaillible et condition indispensable de toute pensée, je veux dire de toute affirmation et de toute négation de l'être qui pense (3). En vertu de ce principe, toute affirmation, toute négation est nécessairement vraie ou fausse (4), et l'esprit ne saurait admettre de milieu entre l'affirmation et la négation contraires (5).

Toute affirmation, toute négation, en un mot toute proposition, immédiate ou non, principe ou non, peut être décomposée en termes indivisibles, que l'esprit unit ou sépare de manière à former des propositions où se rencontre tantôt la vérité et tantôt l'erreur (6). On ne pourrait rien savoir, toute connaissance serait impossible, si l'esprit ne rencontrait quelque chose de simple et d'indivisible qui sert de point d'arrêt à sa pensée (7) : et en tout il faut s'arrêter, ἀνάγκη στῆναι (8). Il faut donc expliquer la nature de ces indivisibles, objets propres et premiers de la pensée pure (9).

L'indivisible se prend en deux sens : il peut être tel en acte ou seulement en puissance. Si, par exemple, nous pensons une étendue sans y concevoir aucune

(1) Métaph., IV, 3; XI, 5.— (2) Ibid., IV, 4 init.; Part. des anim., I, 1, p. 639 suiv.—(3) Métaph., IV, 3; Dern. Anal., I, 10, § 7.— (4) Catég., IV, § 3. — (5) Phys., V, 5. — (6) Métaph., VI, 3, pass.; De l'âme, III, 6, § 1.— (7) Métaph., II, 2. — (8) Ibid., XII, 3; Prem. Anal., I, 27, §§ 3, 4. — (9) De l'âme, III, 6, § 7.

division, c'est réellement un indivisible que nous pensons, et cela dans un temps indivisible; si, au contraire, nous concevons cette étendue comme divisée en deux parties égales, le temps pendant lequel nous la penserons pourra aussi être distingué en deux moitiés (1). Les qualités des corps, même considérées en des parties supposées indivisibles, ne sont point intelligibles en soi, et l'intellect ne conçoit pas les objets extérieurs sans le secours de la sensation, mais bien avec elle (2). C'est donc un accident pour les choses sensibles d'être pensées (3). Au reste, il ne faut pas s'y tromper : ce n'est pas proprement l'indivisible en quantité qui est conçu en un temps indivisible; c'est l'indivisible en idée ou en espèce. L'espèce et le genre, voilà ce qui fait l'unité des objets de la pensée, et du temps où on les pense (4). Ces termes simples dont l'existence et la conception sont antérieures à toute combinaison (5), mais dont l'esprit forme des propositions (6), rentrent tous dans dix genres irréductibles (7) comprenant tous les attributs que l'entendement peut affirmer d'un sujet; ces genres suprêmes ou catégories (8) de l'être sont : l'être proprement dit ou la substance, la quantité, la qualité, la relation, le lieu, le temps, la situation, la possession, l'action, la passion (9). En dehors de la substance et des autres

(1) De l'âme, III, 6, § 3.— (2) De la sensat., VI, § 3. — (3) Phys., V, 1 med. — (4) De l'âme, III, 6, § 4; Mor. à Nic., V, 7 fin; Métaph, X, 1, p. 1052. — (5) Catég., IV, § 3 : Κατὰ μηδεμίαν συμπλοκὴν λεγόμενα; Métaph., VI, 4, p. 1027, a. — (6) De l'âme, III, 6, § 1. — (7) Métaph., V, 7, 28. — (8) De l'âme, I, 1, § 3; Catég., VIII, § 14; Dern. Anal., I, 22, § 1, § 4; Métaph., V, 7, p. 1017, a; X, 12; XI, p. 218 (Brandis); XIV, p. 296 (ibid.). — (9) Catég., IV, § 1; Topiq., I, 9, § 2; Dern. Anal., I, 22, § 6.

catégories, il n'y a rien qui soit commun à tous les êtres (1). Ce sont là toutes les acceptions de l'être (2), genres suprêmes dont on ne peut rien affirmer ni nier, mais qui se peuvent affirmer ou nier de toutes choses (3), points de vue essentiels en dehors desquels rien n'est intelligible (4). De ces dix catégories, il y en a neuf qui n'ont d'existence réelle que dans un sujet différent d'elles-mêmes. Une seule existe par elle-même, celle que nous avons nommée la première, et c'est celle-là qui sert de sujet à toutes les autres. La catégorie de l'être renferme donc toutes les substances, dont toutes les qualités, quantités, relations, etc., ne sont que les accidents (5). On le voit donc : l'esprit ne peut remonter sans fin de genre en genre ; il rencontre toujours une limite où il doit s'arrêter (6).

De même que l'être en tant qu'être a ses genres premiers et irréductibles, il a aussi ses causes premières et universelles (7) qui sont au nombre de quatre : d'abord la matière et la forme, éléments nécessaires, principes internes de toute substance sensible ; puis les deux principes externes qui expliquent le mouvement dans tout être qui se meut, à savoir le principe même du mouvement et la cause finale, c'est-à-dire le but où il tend et où il doit s'arrêter (8). Ces

(1) Métaph., XII, 4. — (2) Ibid., IV, 7. — (3) Prem. Anal., I, 27, § 2; Catég., II, § 2. - (4) Métaph., IV, 6; XI, 12; Phys., V.—(5) Catég., V, § 5; Métaph., VII, p. 128 (Brandis). Voyez M. Ravaisson, Essai sur la Métaph. d'Aristote, t. I, p. 357, 358. — (6) Prem. Anal., I, 27, §§ 3, 4. — (7) Métaph, V, 2, p. 1013, a. — (8) Ibid., I, 3, pass.; V, 2; VIII, 4; Phys., II, 3, p. 194, b; Dern. Anal., II, 11, § 1; Métaph., V, 2, p. 1013, a, b; XII, 5, p. 1071, a.

premiers principes sont à la fois le terme de la connaissance et des choses (1). Mais entre les causes, la première sans contredit est la cause finale (2).

L'être ne se réduit pas à ce qui est sensible (3). S'il n'y avait que des objets sensibles, il n'y aurait plus ni principe, ni ordre, ni harmonie (4), en un mot il n'y aurait plus rien d'intelligible : la sensation serait toute la science, ou plutôt il n'y aurait plus ni science ni pensée (5) ; car ce qui se trouve dans les choses sensibles, c'est l'indéterminé (6), et la pensée serait impossible sans un objet un et déterminé (7). Mais il est des êtres incorporels et non sensibles (8), au-dessus desquels nous concevons une substance immobile et impérissable (9).

Il y a donc des principes éternels et nécessaires et par conséquent sans contingence (10), sans mal, sans péché ni destruction (11).

Ces principes étant causes de la vérité de toutes les autres choses, et n'ayant rien au-dessus d'eux à quoi ils empruntent leur vérité, sont nécessairement eux-mêmes l'éternelle vérité (12). Aussi est-ce par eux que nous connaissons tout le reste (13). Chaque principe est évident de soi-même, et tous les arts emploient les principes comme bien connus (14).

Dans l'ordre de l'intelligible, l'essence tient le pre-

---

(1) Métaph., V, 17. — (2) Dern. Anal., I, 24, § 8 ; Part. des anim., I, 1. — (3) Métaph., I, 8, p. 989, a ; IV, 3, p. 1004, a. — (4) Ibid., XII, 10. —(5) Ibid., III, 4. — (6) Ibid., IV, 5, p. 1010, a.—(7) Ibid., IV, 1, p. 1006, b ; p. 1008, b ; p. 1009, a — (8) Ibid., I, 7, pass. ; III, 1 p. 995, b ; III, 2, p. 997, b.—(9) Ibid., IV, 5, p. 1009, a, fin. – (10) Ibid., IX, 8, p. 1050, b.— (11) Ibid., IX, 9. — (12) Ibid., II, 1, p. 993, b. — (13) Ibid., I, 2, p. 982, b. —(14) Ibid., III, 2, p. 997, a.

mier rang, et entre les essences la première est l'essence simple et actuelle (1). Le principe par excellence est le premier moteur immobile, acte pur et indépendant, séparé, éternel (2), bien suprême de tout ce qui est, but de nos actions, de nos vœux, de nos recherches (3), premier désirable et premier intelligible (4) : car c'est le propre de la Divinité d'être intelligible (5).

Enfin la pensée en acte, lorsqu'elle est devenue identique à son objet, est elle-même un objet d'intellection pure (6). Que l'intellect soit intelligible de soi-même comme tout autre intelligible, ou qu'il le soit par la vertu de quelque autre chose (7), il est certain qu'il se pense lui-même (8), et il serait impossible de dire pourquoi l'âme ne pourrait pas se connaître elle-même (9).

Les principes et les causes sont en puissance ou en acte (10).

En acte, les principes sont séparés et existent en soi éternellement (11). L'intelligible proprement dit est donc sans aucune matière (12). Mais en puissance, les principes sont dans les faits mêmes (13), et les intelligibles sont dans les choses matérielles (14). Les grandeurs sensibles ne deviennent des objets d'intellection que par le moyen de quelque chose qui est en eux et

---

(1) Métaph., XII, 7. — (2) Ibid., IV, 5, p. 1010, a; 8, fin: VII, 17; XI, 2, 7; XII, 1, 6 suiv. — (3) Mor. à Nic., I, 1, pass. — (4) Métaph., XII, 7. — (5) Topiq., V, 6, § 12. — (6) De l'âme, III, 4, § 6. — (7) Ibid., III, 4, § 10.— (8) Ibid., § 6.— (9) Topiq., IV, 4, § 14. — (10) Métaph., V, 2. Cf. III, 6, p. 1003, a.— (11) Métaph., VI, 1, p. 1026, a; XI, 2, p. 1060, a. — (12) De l'âme, III, 6, § 7 fin. — (13) Mor. à Nic., I, 2, p. 1095, a, b. — (14) De l'âme, III, 4, § 12.

qui leur donne de l'unité (1). Comme d'ailleurs, à ce qu'il semble, il n'y a rien en dehors des grandeurs sensibles qui en soit absolument séparé, c'est donc dans les formes matérielles que résident premièrement les intelligibles, les choses dites abstraites, et tout ce qui appartient aux objets sensibles comme habitude ou comme modification (2). En effet, s'il est vrai que la pensée n'atteigne son objet propre, c'est-à-dire les principes et les causes, que par le moyen de l'universel, comme l'universel n'exprime que les modes ou les attributs des individus et n'a point en dehors des individus une existence séparée (3), il faut bien reconnaître que les intelligibles sont en puissance dans les choses matérielles.

Voyons donc comment des impressions et des images qui demeurent dans l'âme après la sensation, l'esprit passe à la conception actuelle des principes. En d'autres termes, après avoir dit ce qu'est l'intelligible, disons ce qu'est la pensée.

§ 2.

De la pensée ou intellection (νόησις).

La science, comme la sensation, se divise d'après ses objets : la science en puissance se rapporte aux objets qui ne sont qu'en puissance ; à ceux qui sont en acte correspond une science actuelle (4). La pensée est donc, comme l'intelligible auquel elle se rapporte,

(1) De l'âme, III, 6, § 4. — (2) Ibid., III, 8, § 2. — (3) Métaph., I, 7 ; VII, 10, 13, 16 init. ; IX, 7 ; XI, 1, 2 ; XIII, pass. ; Réfut. des soph., XXII, § 17. — (4) De l'âme, III, 8, § 2.

tantôt en puissance et tantôt en acte. Aussi ce mot de pensée est-il employé pour désigner deux actes bien différents : l'un, l'imagination, portant sur les images qui demeurent dans l'âme après la perception des objets sensibles (1); l'autre, la conception, comprenant la science, l'opinion vraie, la prudence et leurs contraires (2). C'est sans doute à cause des rapports qui les unissent, que la fantaisie et la pensée proprement dite sont ainsi assimilées. Nous avons déjà fait voir combien ces deux actes diffèrent entre eux (3) : nous n'avons pas à y revenir; mais sans l'imagination il n'y aurait point de conception (4), et c'est ce que nous allons montrer. L'imagination, d'ailleurs, résulte tantôt de la sensation et tantôt de la pensée (5).

C'est avec raison qu'on a dit de l'âme qu'elle était le lieu des idées et des formes : mais cela n'est parfaitement vrai que de l'âme pensante, et encore faut-il bien comprendre qu'elle n'est les idées qu'en puissance, tant qu'elle ne les pense pas en effet (6). Pour les penser, c'est-à-dire pour passer de la puissance à l'acte, il faut qu'elle subisse quelque impression de l'objet conçu. La pensée consiste, comme la sensation, à pâtir en quelque façon et à recevoir l'idée ou la forme de la chose à laquelle elle se rapporte : elle est du moins quelque chose de tel (7). Et voilà sans

(1) Le nombre des passages où νόησις est pris dans le sens de φαντασία est incalculable. En voici quelques-uns qui sont décisifs : De l'âme, III, 3, § 5; Phys., III, 7 (νοητόν appliqué à un corps); Phys., III, 13; Du ciel, I, 7. — (2) De l'âme, III, 3, pass., surtout § 5. — (3) Voyez plus haut, p. 98. — (4) De l'âme, III, 3, § 4. — (5) Mouv. commun des anim., VIII, § 4. — (6) De l'âme, III, 4, § 4. — (7) Ibid., III, 2, § 14; III, 4, §§ 2, 3, 9. Cf. I, 5, § 8.

doute pourquoi les anciens ont pu croire et affirmer que penser et sentir sont la même chose : car dans l'un et l'autre de ces actes l'âme discerne et connaît quelque chose (1). Mais ils supposent à tort que la pensée est un acte corporel comme la sensation (2).

Chaque intelligible, avons-nous dit, est en puissance dans les choses matérielles. Or la chose matérielle n'est point elle-même dans l'âme, mais seulement son image ou son idée (3), qui du reste se comporte dans l'âme comme la réalité elle-même (4). L'intelligible est donc en puissance dans l'idée sensible, dans l'image ou représentation que produit la fantaisie et que retient la mémoire. La pensée à son tour est en puissance dans l'acte de l'imagination. En effet, il est certain que nous ne pensons les idées ou formes des choses que dans leurs images. Les images sont pour la pensée comme des objets de perception, et jouent le même rôle dans la connaissance rationnelle que les objets extérieurs dans la connaissance sensible (5) : elles n'en diffèrent qu'en ce qu'elles n'ont point de matière (6).

Disons d'abord comment l'esprit conçoit l'universel ; car l'universel est le point de départ de la science : c'est lui qui fait connaître les principes, et au point de vue de la connaissance sensible, il est plus notoire que les principes (7). De même que la sensation part de l'individuel, la pensée a l'universel pour premier objet (8). J'entends par universel ce qui par sa

(1) De l'âme, III, 3, § 1.— (2) Ibid., III, 3, § 2.— (3) Ibid., I, 5, § 6; III, 8, § 2. — (4) Mouv. commun des anim., VII, § 9 — (5) De l'âme, III, 7, § 3; ch. 8, § 3.— (6) Ibid., III, 8, § 3. — (7) Dern. Anal., I, 31, § 6; II, 19, pass.; Phys., I, 1. — (8) Métaph., V, 11, p. 1018, b.

nature peut être attribué à plusieurs, et par individuel ce qui ne le peut pas (1). Or l'universel n'est que la matière des principes conçus par l'entendement. En effet, le genre est ce par quoi sont identiques deux choses qui diffèrent quant à l'essence (2). Les genres sont, si l'on veut, les principes des espèces et des définitions (3), mais seulement comme matière (4) : car l'universel est essentiellement indéterminé (5); il ne désigne que la manière d'être des objets, et non point ce qu'ils sont (6). L'essence dit seule ce qu'est proprement un être (7), et la différence a l'antériorité d'être par rapport au genre (8). L'essence étant retranchée, il ne reste plus que le genre et la matière indéterminée (9).

On comprend maintenant de quelle manière et dans quel sens l'individuel est d'évidence sensible et l'universel d'évidence rationnelle (10). La sensation, il est vrai, a pour objet propre l'individuel, et non l'universel (11). Mais en même temps qu'elle perçoit le particulier et l'individuel, elle porte aussi par accident sur le général et l'universel (12), puisque le genre n'existe point véritablement hors des individus (13), et que par conséquent cette couleur particulière que j'aperçois est en même temps une couleur en général (14). La question est donc uniquement

---

(1) Hermén., VII, § 1; Prem. Anal., I, 27, §§ 2, 3. — (2) Métaph., X, 3. — (3) Ibid., III, 3 init. — (4) Ibid., VIII, 3, p. 1043, b. — (5) Ibid., XIII, 10. — (6) Ibid., III, 6, p. 1003, a. — (7) Ibid., III, 6 — IV, 4; VII, 4, pass.; ch. 6, 14. — (8) Ibid., VII, 15. — (9) Ibid., VIII, 3. — (10) Phys., I, 6. — (11) Dern. Anal., I, 18, § 1; ch. 31, § 1 suiv.; Métaph. VII, § 10; p. 1036, a. — (12) Dern. Anal., II, 19, § 7. — (13) Métaph. VII, 10, 16; Réfut. des soph., XXII, § 17. — (14) Métaph., XIII, 10.

de savoir comment nous pouvons penser comme séparé de toute matière ce qui en réalité n'en est point séparé, tandis que nous le pensons (1).

Tous les animaux sans exception ont en commun la sensibilité, puissance innée de connaître, σύμφυτον κριτικήν (2). Mais les uns sont réduits à la sensation, tandis que chez d'autres la persistance de l'impression sensible rend possible une connaissance d'un degré plus élevé (3). En effet, dès qu'on est capable de conserver dans l'âme quelque chose de la sensation, à savoir l'impression sensible (4), qui devient une image ou une représentation de la fantaisie (5) et par suite un objet de mémoire (6), quand il s'est produit ainsi un certain nombre de sensations, d'impressions sensibles et de souvenirs, il arrive que nous en discernons l'élément différentiel : or c'est la notion de ces différences qui donne naissance à la raison, λόγος (7), quand plusieurs souvenirs se sont fondus en une seule expérience (8) par l'aperception du tout qui embrasse dans son unité et la multitude des individus et leurs différences (9). Ce tout, cet ensemble (10), qui n'est pas un en nombre, mais qui étant le même chez tous les individus et par conséquent sans différence (11), a l'unité de la notion (12), ce tout, dis-je, n'est autre chose que l'universel (13).

---

(1) De l'âme, III, 7, § 7. — (2) Dern. Anal., II, 19, § 5. — (3) Ibid. — (4) Métaph., I, 7; VII, 10, 15. — (5) Des songes, II, pass. — (6) De la mém., I, § 5. — (7) Dern. Anal., II, 19, § 5. Cf. De la sensat., I, § 9 : « Les sens extérieurs donnent de nombreuses différences, dont se forme la φρόνησις. » Voyez aussi Métaph., I, 1, sur le rôle de la vue. — (8) Métaph., I, 1, p. 981, a. — (9) Ibid., X, 3. — (10) Ibid., V, 26.—(11) Dern. Anal., II, 19, § 7.—(12) De l'âme, III, 6, § 4; Métaph., V, 26; X, 1. — (13) Dern. Anal., II, 19, § 7.

Or c'est de là que nous faisons sortir le principe de l'art et de la science (1). Une comparaison fera comprendre tout ce travail. A la guerre, quand une armée est en déroute, les fuyards courent sans ordre et sans relâche, jusqu'à ce que l'un d'entre eux venant à s'arrêter, un autre s'arrête à son tour, puis un autre encore, et enfin l'ordre s'établit dans cette foule confuse. C'est ainsi que procède l'âme : le point de départ, c'est la sensation (2), multiple, diverse, fugitive (3), et le mouvement de l'âme continue tant qu'elle n'est pas arrivée à la connaissance d'un principe (4). Mais expliquons plus en détail la manière dont se produit cette connaissance. La sensation, par cela même qu'elle porte sur le particulier, atteint l'universel en tant qu'il y est contenu; dans Callias, par exemple, elle aperçoit l'homme en général, et non pas seulement cet homme qu'on appelle Callias. Quand donc une de ces idées sans différence dont nous parlions tout à l'heure, vient à s'arrêter dans l'âme, il se produit naturellement un premier universel, puis plusieurs autres; et l'esprit s'y attache jusqu'à ce qu'il les conçoive en quelque universel indivisible. Ainsi nous débutons par penser une espèce d'animal; puis, les différences s'effaçant, nous arrivons à concevoir cet animal (l'homme, par exemple), non plus en tant qu'homme, mais en tant qu'animal (5). C'est ainsi que par degrés nous nous élevons de l'infinité des notions individuelles à la détermination de l'uni —

(1) Dern. Anal., II, 19, § 5. Cf. I, 31, § 6. — (2) Ibid., II, 19, § 5. — (3) Métaph., IV, 5, pass.; X, 3, init., etc. — (4) Dern. Anal., II, 19, § 6, § 7. — (5) Ibid., § 7.

versel (1), et de la pluralité perçue par les sens à l'unité conçue par la raison (2). Alors seulement nous avons la véritable connaissance : car connaître un objet, c'est pour nous connaître son unité, son identité, son caractère général (3). Alors aussi nous avons le principe et la cause à qui cet objet emprunte sa vérité (4). Nous ignorons la vérité tant que nous ignorons la cause (5), et bien loin que les principes et les causes empruntent leur évidence à autre chose, c'est par eux seuls que nous pouvons connaître tout le reste (6). Enfin, nous ne croyons connaître une chose que lorsque nous en connaissons les premières causes et les premiers principes (7).

Voilà comment nous passons de la sensation à la pensée. Qui n'aurait point la sensation ne pourrait ni apprendre ni comprendre quoi que ce soit. Certes nos concepts sont tout autre chose que les images, mais ils les supposent; et sans elles ils ne seraient pas (8).

L'acte de l'esprit par lequel nous saisissons l'universel dans les représentations particulières de la fantaisie, l'intelligible dans les formes sensibles et l'unité dans la pluralité, le procédé, en un mot, qui opère le passage du particulier au général, c'est l'induction (9). C'est par l'induction que nous nous élevons à la connaissance des primitifs dans chaque genre (10),

---

(1) Métaph., IV, 4, p. 1007, a, b; Rhét., I, 2.— (2) Métaph., I, 5, p. 986, b, l. 31 suiv.; ; I, 9, p. 991, b; X, 3. — (3) Ibid., III, 4. Cf. IV, 4. — (4) Ibid., II, 1, p. 993, b.— (5) Ibid., l. 23.— (6) Ibid., I, 2, p. 982, b. — (7) Phys., I, 1 init.; I, 5. — (8) De l'âme, III, 8, § 3; De la mém., I, § 4.— (9) Prem. Anal., II, 23, pass.; Topiq., I, 12, § 4; VIII, 1, § 3. — (10) Dern. Anal., II, 19, § 7 fin.

notion bien supérieure à celle qui nous donne simplement l'universel, puisque l'universel n'est que la matière dont nous faisons sortir les principes (1).

L'induction est donc le mouvement par lequel l'esprit va du particulier au général (2). Elle procède, comme nous l'avons vu, par la comparaison des objets particuliers, à la fois semblables et différents. Elle se fonde sur leurs similitudes pour élever au général ce qui est commun à tous les individus semblables, et c'est là sa fonction propre (3); mais pour concevoir ce qui est le même chez tous, et par conséquent sans différence, il faut avoir écarté les différences par le moyen de l'abstraction (4).

L'induction trouve encore dans la coutume, dans l'habitude et diverses dispositions de l'âme, d'utiles auxiliaires pour découvrir les principes ou primitifs (5).

Quant aux axiomes, ils ne sont pas plus que les

---

(1) Dern. Anal., I, 31, § 6. — (2) Topiq., I, 12, § 4. — (3) Dern. Anal., I, 18, § 1. — (4) Ibid., II, 19, § 5; Topiq., I, 18, § 9, § 10. — (5) Mor. à Nic., I, 7. Pour une théorie plus détaillée de l'induction, considérée surtout au point de vue logique, voici une liste de quelques passages où il est question de ce procédé :

Prem. Anal., liv. I, 25, § 5; liv. II, 16, § 2; ch. 21, § 7; ch. 23 tout entier; ch. 24, § 4. — Dern. Anal., liv. I, 1, §§ 1, 2, 3; ch. 3, §§ 4, 5; ch 11, § 1; ch. 13, § 2; ch. 18, § 1; ch. 22, § 29; ch. 23, §§ 3, 9; ch. 31, §§ 1, 2, 5, 6, 8; ch. 32, §§ 7, 10, 11; ch. 33, § 1; liv. II, ch. 2, § 4; ch. 3, §§ 6, 9, 10, 12; ch. 5, §§ 1, 5; ch. 7, § 1; ch. 8, § 5; ch. 19, §§ 1, 2, 5, et pass. — Topiq., I, 12, §§ 2, 4, 5; ch. 14, § 6; ch. 18, § 9; II, 5, § 1; ch. 8, § 1; ch. 10, § 2; VI, 4, § 3; VIII, 1; §§ 5, 7, 15, 25; ch. 2, §§ 1, 2, 3; ch. 14, §§ 13, 14. — Réfut. des soph., IV, § 2. — Phys., I, 2; IV, 5; V, 1, 7. — Du ciel, I, 7 fin. — Part. des anim., II, 1, pass. — Métaph., I, 1, 7; V, 29 fin; VI, 1, pass.; X, 3, 4 init.; 8, pass.; XI, 11; XIII, 4. — Mor. à Nic., VI, 3. — Gr. Mor., I, 1 med. — Rhét., I, 2; II, 19, pass.; ch. 20, pass.; ch. 23; ch. 25.

autres principes des résultats de la démonstration ; ils y président et n'en résultent pas (1). Mais ce n'est pas davantage par induction que nous connaissons des principes tels que celui-ci : Ce qui est ne saurait être autrement qu'il n'est, ou bien : Il est impossible que la même chose soit et ne soit pas en même temps et de la même manière. Un tel principe est antérieur à toute pensée ; sans lui aucune pensée ne serait possible. Qui ne l'aurait pas serait dépourvu de raison, et ressemblerait à une plante (2). Qu'on essaye un instant de le nier, de le supprimer, on tombe dans des contradictions absurdes. Pourquoi, par exemple, se mettre en route pour Mégare, au lieu de rester en place, dans la conviction que l'on marche? Si l'on rencontre un puits ou un précipice, pourquoi prendre des précautions, comme s'il n'était pas également bon ou mauvais d'y tomber? Il est donc évident que l'on regarde telle chose comme bonne et telle chose comme mauvaise; et par conséquent on doit aussi concevoir que tel objet est un homme, que tel autre n'est pas un homme, que ceci est doux, et que cela ne l'est pas. Tous les hommes évitent certaines choses, et recherchent certaines autres choses. Ils ont donc tous l'idée de l'existence réelle, sinon de toutes choses, au moins du meilleur et du pire; ils les distinguent en vertu du principe de contradiction, et par conséquent nous devons considérer comme une doctrine effrontée cette négation de la pensée, qui consiste à lui refuser tout objet déterminé, en attaquant cette

(1) Dern. Anal., I, 9, § 1 suiv. — (2) Métaph., IV, 4, p. 1006, a.

vérité première et éternelle (1). Ce principe préside à toute pensée. Tout ce qui est intelligible ou pensé, l'esprit l'affirme ou le nie d'une manière fatale, et son jugement, affirmatif ou négatif, est vrai ou faux sans intermédiaire (2). De plus, deux pensées contraires étant une affirmation qui se nie elle-même, il est impossible qu'un même homme admette en même temps les deux pensées contraires (3).

On ne saurait d'ailleurs penser sans un objet déterminé (4); toute pensée a des limites et un terme fixe qui est son point d'arrêt (5). En effet, toute pensée est spéculative, pratique ou poétique (6) : spéculative, si elle porte sur ce qui ne peut être autrement qu'il n'est; pratique, si elle s'applique à un objet de volonté qui peut être autrement qu'il n'est; poétique enfin, si son objet est du domaine de l'art et non de la science, c'est-à-dire s'il est un principe de production et non pas seulement d'action ou de spéculation (7). Or la pensée poétique et la pensée pratique ont toujours quelque but : elles sont toujours en vue d'autre chose (8), et leur principe est dans la pensée spéculative (9). Celle-ci à son tour a les mêmes bornes que les raisonnements : elle est donc limitée; car tout raisonnement est définition ou démonstration; or les définitions sont toutes limitées, et les démonstrations

(1) Métaph., IV, 4, p. 1008, b. — (2) Ibid., p. 1008, a; IV, 7, p. 1011, b. — (3) Ibid., IV, 3, p. 1005, b. — (4) Ibid., IV, 4, pass. et fin. — (5) De l'âme, I, 3, § 17; Dern. Anal., II, 19, § 7; Métaph., II, 2 med. — (6) De l'âme, I, 3, § 15; Topiq., VIII, 1, § 25; Mor. à Nic., VI, 5, p. 1140, b; Métaph., VI, 1, p. 1025, b, l. 25; XI, 7, p. 1064, a. — (7) Mor. à Nic., VI, 1, 2, 5; Gr. Mor., I, 34; Métaph., I, 1 fin, etc.— (8) De l'âme, I, 3, § 15; Mor. à Nic., VI, 2. — (9) Mor. à Nic., VI, 1, pass.; ch. 13, p. 1145, a.

qui partent toujours de quelque principe, ont en quelque sorte une fin dans le syllogisme ou dans la conclusion (1). On ne sait véritablement une chose que lorsqu'elle est limitée, déterminée (2) : alors seulement l'esprit est satisfait et se repose dans sa connaissance ; car à vrai dire, la pensée ressemble bien plus à un repos qu'à un mouvement (3) : le mouvement et l'agitation lui sont antipathiques et la rendent impossible (4).

La pensée pure porte sur les premiers et sur les derniers termes, sur ceux dont il n'y a ni démonstration ni définition (5). Elle est dite en acte, lorsqu'elle porte en effet sur l'intelligible en acte auquel elle est identique (6). Ses objets propres sont les indivisibles dont nous avons expliqué la nature (7).

Par rapport à ces objets simples et déterminés, l'âme est toujours dans l'un de ces deux états : ou elle les connaît par une pensée vraie, ou elle les ignore ; mais quant à se tromper à leur sujet, cela est impossible (8).

Une des questions les plus difficiles dans la théorie de la connaissance, c'est de savoir comment se produit l'erreur. C'est là qu'ont toujours échoué les philosophes qui n'admettent d'autre connaissance que la sensation, et ceux qui veulent que le semblable ne puisse être connu que par son semblable (9).

On doit d'abord poser en principe que le vrai

(1) De l'âme, I, 3, § 15. — (2) Dern. Anal., I, 24, § 9. — (3) De l'âme, I, 3, § 17. — (4) Probl., XXX, 14. — (5) Mor. à Nic., VI, 9, p. 1142, a; ch. 12, p. 1143, a, l. 36. — (6) De l'âme, III, 4, § 12 ; ch. 8, § 2 ; Métaph., IX, 9. — (7) De l'âme, III, 6, § 7 fin. — (8) Métaph., IX, 10, p. 1051, b. — (9) De l'âme, III, 3, § 2. Cf. I, 5, §§ 5, 6 et suiv.

et le faux ne sont point dans les choses, qu'ils n'existent que dans l'esprit, et que c'est une modification de la pensée qui donne naissance à l'être en tant que vrai (1). En effet, le vrai et le faux ne se rencontrent que dans l'affirmation ou la négation (2). Les notions simples, la conception des pures essences, ne produisent rien de semblable dans l'âme (3). On peut dire que la pensée des indivisibles est toujours vraie: il n'y a de distinction possible entre le vrai et le faux que là où il y a une combinaison de concepts (4). Il arrive en effet que des choses séparées en réalité sont réunies et combinées par la pensée: par exemple, la notion de l'incommensurable et celle du diamètre (5). Or on comprend que dans cette combinaison de concepts, qui forme, non une succession, mais un tout, un objet un (6), sous l'influence de l'intellect, principe d'unité en toutes choses (7), on peut avoir attribué à un objet une qualité qui ne lui appartient pas, ou lui en avoir dénié une qui lui appartient. C'est ainsi que se produit l'erreur dans l'esprit, lorsque par exemple on affirme d'un objet blanc qu'il n'est pas blanc, ou bien qu'il ne l'a pas été, ou qu'il ne le sera pas, en tenant compte du temps passé ou à venir, et en introduisant ce nouvel élément dans la combinaison intellectuelle (8). Au reste, ce n'est pas notre jugement, vrai ou faux, qui fait qu'une chose

(1) Métaph., VI, 4, pass.; XI, 8 fin. Cf. V, 29.— (2) Ibid., VI, 4, p. 1027 b.—(3) Ibid., l. 27. — (4) De l'âme, III, 6, § 1; III, 8, § 3; Métaph., VI 4; IX, 10.— (5) De l'âme, III, 6, § 1 fin.—(6) Ibid., § 1 init; Métaph., VI 4, p. 1027, b, l. 24. — (7) De l'âme, III, 6, § 2 fin; III, 11, § 2; Métaph. XIII, 2, p. 1077, a, l. 22; Dern. Anal., I, 23, § 9 fin. — (8) De l'âme, III 6, § 2; Métaph., IX, 10, pass.

est ou n'est pas. C'est au contraire parce que la chose est ou n'est pas que notre jugement est vrai ou faux (1).

Il y a donc dans l'âme tantôt des pensées qui ne sont pas susceptibles d'erreur et qui n'admettent pas le vrai et le faux, et tantôt des pensées qui sont nécessairement vraies ou fausses. Le langage reproduit cette différence. Les mots qui ne sont point combinés avec d'autres mots n'expriment ni vérité ni erreur, parce qu'ils représentent des pensées simples, sans combinaison ni division; tels sont ces termes isolés : *homme*, *blanc*, *cheval*, etc. Ici rien de vrai ni de faux, à moins que l'on n'ajoute que cet animal existe ou n'existe pas de telle ou telle manière, soit d'une manière absolue, soit dans un temps déterminé (2). L'erreur et la vérité ne se trouvent que dans la combinaison ou la division des mots : toute affirmation, toute négation est vraie ou fausse (3), et il n'y a point d'intermédiaire entre une affirmation et la négation opposée (4). Celle-ci, d'ailleurs, n'est connue que par le moyen de l'affirmation, comme le non-être par le moyen de l'être; l'affirmation précède en effet la négation, comme étant plus notoire (5).

Quant aux indivisibles, ils sont conçus en un temps indivisible et par une pensée indivisible, alors même qu'en puissance ils auraient des parties distinctes : car du moment qu'une étendue est conçue par l'esprit sans division actuelle, rien n'empêche qu'elle soit pensée en un temps indivisible. En vain objectera-t-on

(1) Catég., XII, § 7. — (2) Hermén., I, § 6. — (3) Catég., IV, § 3; Hermén., I, § 5; De l'âme, III, 6, § 7. — (4) Métaph., X, 4, 7. — (5) Dern. Anal., I, 25, § 5.

que l'intellect pense une moitié de cette étendue dans chaque moitié de la durée totale. On ne saurait faire une pareille distinction, quand il n'y a pas de division dans la chose pensée : le temps ne comporte pas d'autres divisions que l'étendue, et là où il n'y a pas deux moitiés d'étendue, il n'y a pas non plus deux parties distinctes dans la durée. Si au contraire on conçoit une étendue comme composée de deux parties égales, on la pensera aussi en deux moments, dont chacun coïncidera avec une des deux moitiés de l'objet pensé. Nous l'avons déjà dit : l'indivisible est tel par sa notion et non par sa quantité, et une chose divisible en quantité peut être pensée comme indivisible, si on la pense dans son idée ou espèce. La pensée qui s'y applique et le temps où on la pense sont également indivisibles (1).

C'est, du reste, une grave et difficile question de savoir pourquoi l'on ne pense que sous la double condition du continu et du temps les choses qui cependant ne sont point dans le temps. La raison en est peut-être que les images, sans lesquelles il n'y a pas de pensée, appartiennent au premier sensitif, c'est-à-dire à la partie qui connaît l'étendue, le mouvement et le temps (2), ces qualités communes des objets sensibles (3).

Il y a des indivisibles, tels que le point et les autres divisions de ce genre, qui ne sont pensés que comme privation. Or tout ce qui est ainsi pensé n'est pas intelligible de soi-même ; mais on le connaît indirectement et par le moyen de son contraire. Ainsi le mal

(1) De l'âme, III, 6, §§ 3, 4. — (2) De la mém., I, § 4. — (3) De l'âme, II, 6, § 3.

est conçu par le moyen du bien, le noir par le moyen du blanc, le courbe par la notion du droit (1). C'est sans doute de cette façon que la matière elle-même peut nous être connue en une certaine mesure (2). C'est que tout contraire implique la notion de son contraire, et qu'ainsi une même pensée les embrasse tous les deux (3).

Il faut que ce qui connaît soit en puissance la chose connue et y soit contenu (καὶ ἐνεῖναι ἐν αὐτῷ); or il peut arriver que quelque cause n'ait point de contraire, comme en effet les principes ne sauraient être contraires entre eux (4), et il n'y a rien de contraire à ce qui est premier (5), par exemple à la substance (6); alors la pensée qui connaît cette cause se connaît soi-même : elle est vraiment en acte et séparable (7).

§ 3.

De l'intellect (νοῦς).

Une même science, avons-nous dit, traite de l'intelligible et de l'intellect, parce qu'ils sont dans une relation réciproque (8). Nous avons vu ce qu'est l'intelligible et comment se produit la pensée : il nous reste à expliquer la nature de la partie de l'âme qui pense et à dire si elle est ou non séparable (9).

La pensée étant un acte analogue à la sensation (10),

---

(1) De l'âme, I, 5, § 16; III, 6, § 5. — (2) Métaph., VII, 3 fin. — (3) De l'âme, III, 3, § 2; Probl., XXX, 8, 12. Voyez plus haut, ch. XIV, p. 119, 120.— (4) Métaph., III, 2; XI, 1 init.—(5) Ibid., XII, 10 med.— (6) Ibid., XIV, 1. — (7) De l'âme, III, 6, § 6. — (8) Part. des anim., I, 1, p. 641, b, l. 1.— (9) De l'âme, III, 4, § 1. — (10) Ibid., § 2.

l'intellect paraît se comporter à l'égard des choses intelligibles de la même manière que la sensibilité à l'égard des choses sensibles (1). Impassible comme la sensibilité, il faut que, comme elle aussi, l'intellect soit capable de recevoir la forme, et qu'il soit en puissance semblable à son objet, sans être cet objet lui-même. Il n'est rien en acte avant de penser (2). Il est le lieu des formes, il est les formes elles-mêmes, mais seulement en puissance (3), et tant qu'il n'a point pensé, il n'est autre chose qu'une puissance, la puissance de l'intelligible (4). Mais cette puissance est sans matière (5), et par conséquent bien différente de la sensibilité.

La sensation est commune à l'âme et au corps (6), tandis que la pensée est proprement un acte de l'âme (7). L'intellect n'a même point d'organe comme la sensibilité (8), et par suite il est bien plus véritablement impassible. Tandis que la sensibilité ne saurait percevoir un objet dont l'impression serait trop forte, l'intellect au contraire, quand il a pensé quelque chose d'éminemment intelligible, n'en conçoit que mieux de moindres objets. Cela tient à ce que la sensibilité ne peut s'exercer sans le corps, et que l'intellect en est séparable (9). Si en effet il était mêlé au corps, il aurait en acte quelque qualité, et ne serait pas une pure puissance (10): or s'il est vrai qu'il pense toutes choses, il est nécessaire qu'il soit sans mélange, comme dit Anaxagore, afin qu'il domine toutes

(1) De l'âme, III, 4, § 3. — (2) Ibid. — (3) Ibid., § 4. — (4) Ibid., § 3. — (5) Ibid., § 12. — (6) De la sensat., I, § 2. — (7) De l'âme, I, 1, § 9. — (8) Ibid., III, 4, § 4. — (9) Ibid., § 5. — (10) Ibid., § 4.

choses, c'est-à-dire afin qu'il les connaisse (1). On pourrait demander, il est vrai, comment l'intellect peut penser, étant chose parfaitement simple et impassible, sans mélange avec quoi que ce soit; car penser, c'est pâtir en quelque façon, ce qui ne peut avoir lieu, ce semble, qu'autant qu'il y a quelque chose de commun entre ce qui agit et ce qui pâtit (2). C'est en vue de cette difficulté que nous avons établi plus haut que l'intellect est d'une certaine façon les intelligibles en puissance, mais qu'il n'est aucun d'eux en acte avant de penser. Il en est ici comme d'une tablette à écrire où aucun caractère n'est tracé à l'avance (3).

Pour passer de la puissance à l'acte, la sensibilité a besoin d'un objet sensible extérieur. L'intellect qui est d'abord en puissance ne passe à l'acte que sous l'action de quelque chose qui existe en acte. Mais ce n'est pas un mouvement, une altération, c'est un accomplissement de sa nature (4). D'ailleurs ce sont les images de la fantaisie qui jouent ici le rôle des objets de la perception sensible. Or ces images ne sont point au dehors, mais bien dans l'âme elle-même (5). C'est dans ces images, et indépendamment de la sensation, que l'intellect pense les formes des choses (6).

Sauf ces différences, on peut dire que la simple sensation et la pensée d'un indivisible sont deux actes semblables (7).

Là ne s'arrêtent pas les analogies entre l'intellect et la sensibilité. Quand l'objet sensible est agréable ou pénible, c'est pour ainsi dire en donnant ou en refu-

(1) De l'âme, III, 4, § 8. — (2) Ibid., § 9; 1, 2, § 22. — (3) Ibid., III, 4, § 11. — (4) Ibid., III, 7, § 1. — (5) Ibid., § 3. — (6) Ibid., § 5 — (7) Ibid., § 2.

sant son consentement que l'âme le recherche ou l'évite : cette action de rechercher l'objet comme bon, ou de le fuir comme mauvais, implique une sorte d'affirmation ou de négation dans la partie sensitive (1). La partie raisonnable procède d'une manière semblable, lorsque après avoir affirmé ou nié que la chose est bonne ou mauvaise, elle la recherche ou l'évite par la volonté (2). L'affirmation et la négation sont par rapport à l'intellect ce que la poursuite et la fuite sont par rapport à l'appétit (3).

Lorsque l'intellect connaît et compare deux choses par une même pensée, il agit encore comme le premier sensitif, c'est-à-dire comme centre ou comme limite commune des termes qui sont l'objet de sa comparaison. Il opère en effet sur les images de la fantaisie de la même façon que le premier sensitif opère sur les impressions sensibles (4); et parfois, comme s'il voyait toutes choses dans les images ou les concepts qui sont dans l'âme, il ordonne et dispose l'avenir par rapport au présent (5).

Enfin l'on peut soumettre à une abstraction successive les objets de l'intellect aussi bien que les données de la sensibilité, et ainsi l'on pense, avec ou sans leur matière, les choses dites abstraites. Lorsqu'on pense en acte les êtres mathématiques, on les conçoit comme séparés, quoiqu'ils ne le soient pas au moment même où on les pense (6).

En résumé, l'intellect comme la sensibilité est en

(1) De l'âme, III, 7, § 2. — (2) Ibid., § 3. — (3) Mor. à Nic., VI, 2, p. 1139, a. — (4) De l'âme, III, 7, §§ 4, 5. — (5) Ibid., § 6. — (6) Ibid., III, 4, §§ 7, 8; ch. 7, § 7.

puissance l'objet même qu'il doit penser (1). Mais il y a pour lui deux manières d'être en puissance : il est d'abord en puissance tant qu'il n'a rien pensé effectivement, et il est dit en acte lorsqu'il devient l'objet qu'il pense. Puis, après être ainsi devenu chacune des choses qu'il a pensées, il est de nouveau en puissance, mais d'une autre manière : il possède la science sans en faire usage actuellement. Dans cet état l'intellect a le pouvoir d'agir par lui-même et de passer à l'acte sans autre secours; dans cet état encore, il peut se penser lui-même (2).

On peut se demander de quelle manière l'intellect est intelligible : l'est-il à sa manière, ou bien l'est-il au même titre que tous les autres intelligibles (3)? Mais l'intellect ne saurait être intelligible autrement que le reste des choses intelligibles. En effet, pour les choses sans matière, ce qui pense et ce qui est pensé sont identiques; ainsi la science spéculative se confond avec l'objet su de cette façon (4); de même l'être mathématique en acte n'est pas autre chose que la pensée même qui le conçoit (5).

L'intellect en acte est donc les choses tandis qu'il les pense (6); la pensée en acte est identique à son objet, et par là encore elle ressemble à la sensation (7).

S'il est vrai que la sensation soit en quelque façon les choses sensibles et si l'intellect est les choses intel-

---

(1) De l'âme, III, 4, § 11.—(2) Ibid., II, 1, § 2, § 5; III, 4, § 6.—(3) Ibid., III, 4, § 10. — (4) Ibid., III, 4, § 12; Métaph., XII, 9 med. — (5) Métaph., IX, 9. — (6) De l'âme, III, 7, § 8.—(7) Ibid., III, 5, § 2; ch. 7, § 1; ch. 8, § 1, § 2.

ligibles, il est évident que l'âme, qui connaît et le sensible et l'intelligible (1), est en quelque sorte toutes les choses qui sont (2), et l'on peut la comparer à la main, l'instrument des instruments. De même que la main, en s'emparant de tous les instruments, se les approprie et s'identifie avec eux, ainsi l'âme s'assimile toutes choses par la sensation et par la pensée : par la sensation, elle est la forme des choses sensibles ; par la pensée, elle est la forme des formes (3).

C'est une grave question de savoir pourquoi l'on ne pense pas toujours. La raison en est que la pensée ne peut porter en acte que sur l'intelligible en acte, et que réciproquement l'intelligible ne se rencontre en acte que dans l'intellect, puissance immatérielle de l'intelligible. Or tant qu'il n'y a dans l'âme que la forme sensible, comme l'intelligible n'est qu'en puissance dans les choses matérielles, il est clair qu'il ne saurait y avoir alors de pensée (4). Si donc nous considérons la pensée en puissance, il faut bien convenir que l'on ne pense pas toujours. Mais il en est autrement de la pensée en acte, qui est continue, sans interruption ni lacune (5). On ne doit pas dire de l'intellect en acte que tantôt il pense et tantôt il ne pense pas : car il pense toujours ; il faut dire seulement que nous ne nous souvenons pas de ses actes, parce qu'étant impassible, il n'est point sujet aux impressions sensibles que conserve la mémoire (6). Nous pouvons

(1) Gr. Mor., I, 35, p. 1196, b. — (2) De l'âme, III, 8, § 1. — (3) Ibid., § 2. Ailleurs, c'est l'intellect qui est comparé à la main : Probl., XXX, 5. — (4) De l'âme, III, 4, § 12. — (5) Phys., III, 4, p. 203, b, l. 24. — (6) De l'âme, III, 5, § 2. Cf. I, 4, § 14.

sans doute envelopper dans nos souvenirs des notions scientifiques et des conceptions intellectuelles (1), mais c'est seulement en tant qu'elles sont en rapport avec quelque image (2) : la mémoire n'a pour objets propres que les images, et elle ne porte que par accident sur les pensées qui supposent l'imagination (3).

Il n'est pas non plus parfaitement exact d'attribuer à l'intellect le raisonnement. L'acte de raisonner est une sorte de mouvement (4), incompatible avec une puissance qui n'en comporte aucun (5). Ce qui raisonne en nous, ce n'est donc pas l'intellect proprement dit, mais seulement le sujet commun qui le possède, en tant qu'il le possède en effet (6). Sans l'intellect point de raisonnement (7); mais l'acte de raisonner n'appartient pas plus à l'intellect que le souvenir, l'amour et la haine (8).

Ce n'est pas davantage l'intellect, même pratique, qui meut directement le corps; il ne le gouverne que par l'intermédiaire de l'appétit (9), auquel il fait apercevoir le désirable (10), et qui, dirigé par la raison, s'appelle volonté (11).

L'intellect est essentiellement théorétique ou contemplatif (12), et comme tel il pense ce qui est en soi immobile, éternel, indépendant (13); il ne pense aucun objet d'action, et ne prescrit rien sur ce qu'il faut fuir ou rechercher (14).

---

(1) De la mém., I, §§ 2, 3. — (2) Ibid., § 4. — (3) Ibid., § 5. — (4) De l'âme, I, 4, § 10 suiv.—(5) Part. des anim., I, 1, p. 641, b, l. 7 ; De l'âme, III, 11, § 4.—(6) De l'âme, I, 4, § 14.—(7) Ibid., I, 5, § 13.—(8) Ibid., I, 4, § 14. — (9) Ibid., III, 9, §§ 7, 8; III, 10, §§ 1, 2, 3. — (10) Mouv. des anim., XI, § 4; De l'âme, III, 10, § 6. — (11) De l'âme, III, 9, § 3. — (12) Ibid., II, 2, § 9; II, 3, § 7 ; Mor. à Nic., X, 7, pass.—(13) Métaph., VI, 1, p. 1025, b. — (14) De l'âme, III, 9, § 7.

Les composés, où se glisse l'erreur, ne sont pas les objets propres de l'intellect, mais seulement les indivisibles (1), et par-dessus tout la pensée elle-même (2). En effet, l'intellect est le siége des principes (3). Principe lui-même, principe des principes (4), se penser soi-même est pour lui le bien suprême et l'acte véritable, et la pensée dans sa perfection absolue, c'est la pensée de la pensée (5). En présence de cet acte sublime, la connaissance sensible n'est rien (6).

Une telle perfection peut-elle échoir en partage à ce qui serait engagé dans la matière (7)? Non certes; aussi l'intellect est-il sans matière (8). « Cependant, comme dans toute la nature il faut distinguer, d'une part la matière qui est en puissance tous les individus compris dans chaque genre, et d'autre part la cause dite efficiente, parce qu'elle donne à chaque individu sa forme, de même que l'art façonne la matière; il faut aussi nécessairement que cette différence se retrouve dans l'âme. Il faut donc distinguer deux intellects : l'un capable de devenir toutes choses, l'autre capable de donner à toutes choses une forme; le premier représentant la matière de la pensée, le second en étant la cause et la forme, habitude essentielle de l'âme et pareille à la lumière, qui agit sur les couleurs qui ne sont qu'en puissance, pour les transformer instantanément en des couleurs réelles.

---

(1) De l'âme, III, 6, § 1, § 7.— (2) Ibid., III, 4, §§ 10, 12; Métaph., XII, 7, 9, pass. — (3) De l'âme, III, 4, § 4. — (4) Dern. Anal., II, 19, § 8.— (5) Métaph., XII, 9, p. 1074, b, l. 34; De l'âme, l. c., § 6.— (6) Génér. des anim., I, 23 fin.— (7) De l'âme, III, 4, § 4 et pass. — (8) Ibid., § 12.

Or c'est là l'intellect séparable, pur et sans mélange avec quoi que ce soit, impassible et toujours en acte par son essence (1). » Cet intellect, que nous appellerons agent ou actif, est seul immortel et éternel. L'intellect patient ou passif, au contraire, est périssable et il ne pense rien sans le secours de l'intellect actif. Aussi ne faut-il pas croire qu'il lui soit antérieur ou supérieur en quoi que ce soit : autant vaudrait soutenir que ce qui agit est inférieur à ce qui subit l'action, ou que la matière est au-dessus de la cause. Dans l'individu il est vrai, la science en puissance paraît précéder chronologiquement la science en acte; mais d'une manière absolue il n'en saurait être ainsi, et la science actuelle, identique à la chose sue, est de toute façon antérieure à la science qui n'est qu'en puissance (2).

Cette distinction bien posée, disons les caractères essentiels, la nature et, s'il est possible, l'origine de l'intellect.

D'abord il est évident que nous n'attribuerons à l'intellect aucune altération (3), aucun mouvement (4), non pas même le mouvement de translation circulaire que Timée assigne grossièrement à l'âme du monde (5). Pour que la pensée fût un mouvement circulaire, il faudrait que l'intellect lui-même fût un cercle, car il n'a pas d'autre mouvement que la pensée. Il penserait donc éternellement, s'éloignant sans cesse de son point de départ, y revenant sans

(1) De l'âme, III, 5, § 1. — (2) Ibid., § 2. — (3) Phys., VII, 3, p. 248, a, l. 6. — (4) Part. des anim., I, 1, p. 641, b, l. 8. — (5) Voyez le Timée de Platon, p. 125 suiv. de la traduction de M. Cousin.

cesse, et à chaque révolution nouvelle, pensant de nouveau la même chose : or ces hypothèses sont toutes contraires à la vérité et à l'expérience (1).

L'acte de l'intellect est un et continu comme la pensée, et la pensée ne contient que des concepts : or ceux-ci formant une série, ont l'unité du nombre, mais non pas celle de l'étendu. Donc l'entendement non plus n'a pas cette espèce de continuité ; loin de là, il est sans parties : et en effet, comment pourrait-il penser, s'il était divisible en plusieurs parties? Serait-ce lui tout entier, ou seulement quelqu'une de ses parties qui penserait ? Ses parties auront elle-mêmes de l'étendue, ou bien elles seront des points indivisibles. Dans cette dernière hypothèse, elles seront en nombre infini, et l'intellect ne pourra jamais les parcourir, Si elles sont étendues et en nombre restreint, mais indéfini, l'intellect, qui est supposé n'agir que par leur moyen, pensera donc souvent ou un nombre indéfini de fois la même chose. Or il n'a pas besoin, ce semble, de l'apercevoir plus d'une fois. Mais comment concevoir un contact unique de l'objet avec une seule des parties de l'entendement, ou avec l'entendement tout entier ? Comment ce qui est divisible pourrait-il penser par le moyen de l'indivisible, ou l'indivisible par le moyen du divisible ? Cette double hypothèse d'un intellect composé de parties et capable de mouvement entraîne, on le voit, des conséquences absurdes (2). La pensée d'ailleurs, nous l'avons déjà dit, ressemble à un état de repos et de calme bien

(1) De l'âme, I, 3, §§ 11, 12, 14, etc.— (2) Ibid., §§ 13-20.

plutôt qu'à un mouvement (1), et elle n'est possible que dans le repos de l'âme (2).

L'intellect est donc un et indivisible, sans parties comme sans étendue, immobile, impassible et sans mélange avec quoi que ce soit (3).

Il est incorporel et immatériel (4), et par conséquent séparable; car comme ses objets propres sont sans matière (5), on ne saurait comprendre qu'il pensât des choses séparées, n'étant point séparé lui-même (6).

Indépendant par sa nature de l'action du corps (7), il n'est attaché à aucun organe (8); il n'est l'entéléchie ni du corps ni d'aucune de ses parties (9). Il peut bien être obscurci par quelque passion, par les maladies et par le sommeil (10); il peut être éclipsé par la destruction ou l'affaiblissement des organes, surtout dans la vieillesse; mais il est impassible en lui-même et ne saurait être détruit (11). Il n'est sujet ni à la corruption ni à la mort (12); il peut donc être isolé du corps et des autres parties de l'âme comme l'éternel se peut séparer du périssable, non-seulement en raison, mais en acte (13). Seul il survit à la dissolution de l'ensemble (14) et à la mort de l'animal. Une fois séparé, il pense éternellement (15); il est éternel

---

(1) De l'âme, I, 3, § 17. — (2) Probl., XXX, 14; Phys., VII, 3 fin. — (3) De l'âme, III, 4, §§ 3, 9; ch. 5, § 1; Phys., VIII, 5 fin. — (4) De l'âme, III, 4, § 4, § 5. Cf. ch. 3, § 2; Gén. des anim., II, 3. — (5) De l'âme, III, 6, § 7 fin. — (6) Ibid., ch. 7, § 8. — (7) Ibid., I, 1, § 14; III, 4, §§ 4, 5. — (8) Ibid., III, 4, § 4. — (9) Ibid., I, 5, § 25; II, 1, § 12. — (10) Ibid., III, 3, § 15. — (11) Ibid., I, 4, §§ 13, 14. — (12) Ibid., II, 2, § 9, etc. — (13) De l'âme, II, 2, § 9; III, 4, §§ 1, 5; III, 5, § 1. — (14) Métaph., XII, 3, fin. — (15) De l'âme, III, 5, § 2; Phys., III, 4, p. 203, b.

et éternellement vrai (1) et juste (2). Quand donc il est dans l'âme humaine, dont il semble constituer l'essence (3), il faut bien reconnaître qu'il y est comme une substance à part (4), qui est la lumière de l'âme, comme la vue est la lumière du corps (5). Comparée à toutes les autres parties de l'âme, cette partie précieuse (6) nous apparaît comme un autre genre d'âme (7). Tandis que toutes les autres nous sont innées et se développent dans l'animal où elles se trouvent en germe dès le premier moment de l'existence, celle-là seule nous vient du dehors (θύραθεν) (8) : elle est surnaturelle (9), plus qu'humaine (10) ; en un mot elle est divine (11) : car Dieu est par essence l'intelligence pure (12) et l'intelligible proprement dit (13).

Aussi l'intellect divin ne se rencontre-t-il pas chez tous les animaux, quoi qu'en dise Anaxagore (14), mais seulement chez l'homme (15) ; encore n'est-il pas même également réparti entre tous les hommes (16). Chez ceux qui le possèdent, il est une fin et un bien (17), la cause de l'arrangement et de l'ordre (18); mais il n'atteint son parfait développement que très-tard et dans un âge avancé (19).

---

(1) De l'âme, III, 3, § 8; Dern. Anal., I, 33, § 1; II, 19, § 8. — (2) De l'âme, III, 10, § 4.—(3) Mor. à Nic., IX, 9, p. 1170, a; X, 7, pass.; Topiq., I, 17, § 2. — (4) Οὐσία τις οὖσα. De l'âme, I, 4, § 13. — (5) Ibid., III, 5, § 2; Mor. à Nic., VI, 13, p. 1144, b; Topiq., I, 17, § 2. — (6) Τίμιον. Gr. Mor., I, 2 init. — (7) De l'âme, II, 2, § 9. — (8) Générat. des anim., II, 3, p. 736, b, l. 19, 28; II, 6, p. 744, b, l. 21. — (9) Part. des anim., I, 1, p. 641, b.—(10) De la mém., I, § 5; Mor. à Nic., X, 7, p. 1177, b.—(11) De l'âme, I, 4, § 14; Part. des anim., II, 10; IV, 10; Gén. des anim., II, 3; Mor. à Nic., X, 7. — (12) Métaph., XII, 7. — (13) Ibid.; Topiq., V, 6, § 12. — (14) De l'âme, I, 2, § 5; III, 3, § 3, § 15. — (15) Probl., XXX, 12. — (16) De l'âme, I, 2, § 5.—(17) Du somm., II, § 7; De la sensat., I, § 10.— (18) Métaph., I, 3, fin.—(19) Probl., XXX, 5; Gén. des an., II, 3; ch. 6, etc.

Dans les êtres mortels, si tant est que quelques-uns la possèdent (1), cette faculté suppose toutes les autres et ne va jamais sans elles (2), quoique par sa nature elle n'en dépende en aucune manière (3). Aucune âme n'est composée uniquement de l'intellect (4). En Dieu seul il existe à part dans son indépendance et dans sa perfection absolue (5). Mais Dieu n'est point jaloux; il permet à l'homme, au philosophe, de vivre de la vie de l'intellect contemplatif ou théorétique, source de la science parfaite et du bonheur suprême (6).

---

(1) De la mém., I, § 5.— (2) De l'âme, II, 3, § 4; III, 8, § 3; ch. 11, § 4. — (3) Ibid., II, 3, § 7 fin; III, 11, § 4. — (4) Ibid., I, 5, § 14. — (5) Métaph., XII, 7, 9, pass. — (6) Ibid., I, 1, p. 983, a; XII, 7, pass.; Part. des anim., I, 5, p. 645, a, l. 9; Mor. à Nic., X, 7, 8, pass.

CHAPITRE XX.

DE LA SCIENCE (ἐπιστήμη).

Savoir se dit en général de toute connaissance dont l'objet ne saurait être autrement qu'il n'est connu (1). La science ainsi comprise serait la pensée du général et du nécessaire (2) : en sorte qu'elle porterait à la fois sur les choses démontrables et sur les principes indémontrables dont la conception appartient en propre à l'intellect ; elle comprendrait à la fois l'induction qui donne les primitifs, et la démonstration qui en dérive (3). Mais à parler plus exactement, la science proprement dite réside uniquement dans la connaissance démonstrative; il n'y a de science que des choses dont il y a démonstration ; la science et la démonstration sont inséparables (4).

Pour savoir véritablement une chose, il en faut connaître préalablement les principes, et être assuré que la cause de ce qu'on sait ne peut être autrement qu'on ne la conçoit (5) , et en général toute connaissance scientifique ou démonstrative repose sur des notions antérieures (6). Ces notions antérieures sont de deux sortes : tantôt c'est l'existence même de la

---

(1) Mor. à Nic., VI, 3, p. 1139, b ; Dern. Anal., I, 2, § 1. — (2) Mor. à Nic., VI, 6, p. 1140, b, l. 31. — (3) Ibid., ch. 3 med. ; Dern. Anal., I, 2, § 4.— (4) Mor. à Nic., VI, 6 ; Gr. Mor., I, 35.— (5) Mor. à Nic., VI, 3 fin ; Dern. Anal., I, 2, § 1 suiv. — (6) Dern. Anal., I, 1, § 1.

chose, tantôt c'est le nom seul qu'il faut comprendre; parfois aussi il faut connaître tout ensemble et l'existence de la chose et le nom qu'elle porte (1). Socrate avait donc bien raison de poser ce double fondement de la science, l'induction qui donne l'universel, et la définition qui le détermine (2). Sans ces deux procédés en effet, la démonstration serait impossible.

La démonstration n'est autre chose que le syllogisme scientifique (3).

Le syllogisme est une énonciation par laquelle deux choses étant admises, il en résulte une troisième différente des deux premières (4). Deux propositions et une conclusion, voilà tout le syllogisme (5).

Le syllogisme scientifique est celui dont la possession ou habitude nous procure la science (6).

Il y a trois choses à distinguer dans la démonstration : 1° ce à quoi s'applique la démonstration ; 2° ce qu'on veut démontrer; 3° ce par quoi on le démontre (7). Ce à quoi s'applique la démonstration, c'est le sujet ou la matière de la science ; ce qu'on veut démontrer, c'est que telle qualité appartient ou

---

(1) Dern. Anal., I, 1, § 4.— (2) Métaph., I, 6, p. 987, b; XIII, 4, p. 1078, b. Cf. Phys., I, 1 init. Si je n'avais craint de traiter ici une question étrangère à la psychologie, j'aurais essayé de résumer l'admirable théorie logique de la définition. Voici du moins une liste des passages d'Aristote où l'on peut retrouver toute cette théorie :

Métaph., I, 5, 7; III, 3; IV, 3, 4, 7; V, 25, 26, 28; VI, 1; VII, 1, 4, 5, 6, 10, 11, 12, 13, 15, 16; VIII, 1, 3, 6; IX, 7, 8; X, 2, 3; XI, 1; XIII, 2, 4, 10.— Rhét., II, 25. — Phys., I, 1, 6; II, 9; VI, 9. — Part. des anim., I, 1. — Dern. Anal., I, 2, §§ 14, 15; ch. 8, §§ 1, 2; ch. 19, § 3; ch. 22, §§ 2, 11; liv. II, pass. — Topiq., I, 5, § 3; ch. 18, § 9; VI, 3, § 4.

(3) Dern. Anal., I, 2, § 5. — (4) Prem. Anal., I, 1, § 8. — (5) Topiq., I, 1, § 3, etc.— (6) Dern. Anal., I, 2, § 5.— (7) Ibid., I, 7, § 2; ch. 10, § 5; ch. 11, § 5; ch. 32, § 12; Métaph., III, 1, p. 995, b.

n'appartient pas à tel sujet; enfin ce par quoi on le démontre ou ce dont on tire la démonstration, ce sont les principes propres ou communs (1).

Les principes sont indémontrables et éternellement vrais : c'est l'intellect qui les fournit à la science (2).

Tout ce qui est établi par voie de démonstration, en partant de ces principes, est vrai et demeure éternellement (3).

Les principes propres de la démonstration dans chaque science sont tirés du genre même auquel s'applique cette science (4).

Il n'y a de science que du nécessaire, c'est-à-dire du général et de l'universel (5) : les choses particulières et en mouvement sont en dehors de la démonstration et de la science (6).

Chaque genre est l'objet d'une science unique (7) qui embrasse les contraires dans ce genre : car de même qu'un seul sens juge des qualités extrêmes de

(1) Métaph., VI, 1, p. 1025, b ; Dern. Anal., I, 10, §§ 5, 6; ch. 32, § 12, etc.—(2) Voyez plus haut, ch. XIX, pass.—(3) De l'âme, III, 3, § 8 ; Dern. Anal., I, 8, § 1.— (4) Ibid., I, 6, § 5; Gr. Mor., I, 1 fin. Je répéterai au sujet de la démonstration ce que j'ai dit de l'induction et de la définition : c'est encore une théorie logique qui ne saurait trouver ici sa place. Je ne puis que renvoyer aux Derniers Analytiques qui en contiennent l'exposition. Voici de plus quelques passages des autres écrits d'Aristote qui peuvent être utilement consultés :

Métaph., I, 7; II, 3; III, 1, 2; IV, 2, 3, 4, 6; V, 3, 5; VI, 1; VII, 4, 9, 15; XI, 1, 4, 6, 8; XIII, 3, 4, 10.— Catég., XII, § 4. — Prem. Anal., liv. I, II, pass. —Topiq., I, 2; ch. 12, §§ 2, 4, 5; ch. 18, § 9; V, 8, § 12; VI, 3; VII, 22, § 13; VIII, 5, § 4; ch. 9, § 1; ch. 14, §§ 13, 14. — Réfut. des soph., I, § 2, § 5; V, § 6; VII, § 1; IX, § 1; X, § 1 suiv.; XI, § 8; XVI, §§ 4, 7; XXXIII, §§ 3, 4. —De l'âme, II, 2.— Phys., I, 1; II, 3. — Part. des anim., I, 1. — Mouv. des anim., VII. — Génér. des anim., II, 8.— Mor. à Nic., I, 4; VI, 3. — Rhét., I, 1, 2.

(5) Mor. à Nic., VI, 3; Métaph., I, 1 pass. — (6) Rhét., I, 2; Métaph., VI, 2; Gr. Mor. I, 35.—(7) Métaph., IV, 2, p. 1003, b; Dern. An., I, 7, pass.

son objet propre, une seule connaissance rationnelle porte également sur les contraires (1).

Comme les genres sont plus ou moins élevés, et ont des parties ou espèces, il y a aussi des sciences supérieures et des sciences inférieures qui leur sont soumises et qui travaillent en sous-ordre. C'est ainsi que la musique emprunte à l'arithmétique ses principes (2). Mais là où il y a une différence de genre, cette communauté de principes n'existe plus : on ne démontre point, par exemple, l'arithmétique par la géométrie ni la géométrie par l'arithmétique (3).

Toute science est comme la pensée, contemplative, pratique ou poétique (4).

La première et la plus noble de toutes est la science contemplative de l'être en tant qu'être ou des premiers principes et des premières causes : c'est la sagesse ou philosophie première.

La science, avons-nous dit, suppose la démonstration et se confond avec elle ; mais c'est seulement quand l'esprit a trouvé la conclusion que se produit ce repos de la pensée dans lequel consiste la science (5). On sait alors en acte, on contemple : car la contemplation est l'acte de la science (6).

La science est, comme les objets auxquels elle se rapporte, tantôt en puissance et tantôt en acte (7). Elle est en puissance chez tout être fait pour la posséder, chez l'enfant par exemple (8); elle est encore

---

(1) Métaph., ibid.; IX, 2, p. 1046, b. — (2) Dern. Anal., I, 7, §§ 3, 5. — (3) Ibid., § 3.— (4) Métaph., II, 1 ; VI, 1 ; Topiq., VIII, 1, § 25.—(5) De l'âme, I, 3, § 17; Phys., VII, 3; Métaph., XI, 11.— (6) De l'âme, II, 1, §§ 2, 5; De la sensat., IV, § 10.— (7) De l'âme, III, 8, § 2.—(8) Ibid., II, 5, § 4.

en puissance, mais d'une autre manière, chez l'homme qui la possède comme faculté ou comme habitude, sans en faire actuellement usage (1). Dans ce dernier cas, le passage de la puissance à l'acte ne résulte d'aucune altération, d'aucune passion : il dépend uniquement de la volonté, en l'absence de tout obstacle extérieur (2). Il n'y a pas non plus d'altération dans l'acquisition de la science : aucune faculté conforme à notre nature ne peut être considérée comme une altération (3). Voici du reste comme s'acquiert la science.

Il est de l'essence de toute connaissance rationnelle de pouvoir être enseignée et apprise (4).

La science se transmet donc par enseignement, à l'aide du raisonnement parlé (5). De là l'importance de l'ouïe sur laquelle nous avons déjà insisté (6). Au reste, celui qui enseigne doit surtout employer l'induction, comme plus rapprochée de la sensation et partant plus accessible (7).

L'enseignement est le mouvement de celui qui transmet la science; le mouvement de celui qui la reçoit constitue l'acte d'apprendre (8). Ces deux mouvements se rencontrent en celui qui apprend (9). L'homme a naturellement le désir de savoir, et de là le plaisir qu'il éprouve à connaître par tous ses sens, et en particulier par la vue (10). La sensation est pour lui le point de départ; car, de même que l'objet de

(1) De l'âme, II, 5, § 4.—(2) Ibid., §§ 4, 5, 6; Métaph., IX, 7, p. 1049, a, —(3) Phys., VII, 3, p. 247, b. — (4) Dern. Anal., I, 1 pass. — (5) De la sensat., I, § 10; H. des anim., IX, 1. — (6) Voy. plus haut, ch. X, p. 81. — (7) Prem. Anal., II, 23, § 8; Topiq., VIII, 14, § 13. — (8) Phys. III, 2; VIII, 4, 5.—(9) Phys., III, 2.—(10) Métaph., I, 1; Rhét., I, 6; III, 10, etc.

la science est en puissance dans l'objet sensible, la science est primitivement en puissance dans la sensation (1). Mais la sensation n'atteint que le fait et non la cause (2) : c'est l'étonnement qui donne naissance à la science, en nous excitant à rechercher la cause, le pourquoi (3). L'instinct d'imitation, si remarquable chez l'homme, lui donne le moyen d'acquérir de nouvelles connaissances (4). La mémoire enfin est le grand moyen d'acquérir et de retenir la science : c'est la mémoire qui fonde l'expérience et par elle la connaissance des principes (5), et c'est aussi la mémoire qui conserve les notions scientifiques au moyen des images auxquelles nous rattachons ces notions (6). L'oubli est la perte de la science (7) ; l'ignorance en est la privation et l'exclut également, mais d'une autre manière (8).

On peut cependant, si l'on en croit Platon, savoir et ignorer une même chose en même temps. En effet ce philosophe, dans son dialogue du Ménon, prétend que toute science n'est que réminiscence et qu'apprendre c'est se souvenir de ce qu'on savait déjà (9). Il y a du vrai et du faux dans cette théorie. Avant d'avoir vu ce triangle particulier, sans savoir même qu'il existait, j'en connaissais pourtant les propriétés générales : je savais que les angles de ce triangle valaient deux droits. En un sens donc cette figure m'était connue, et en un autre sens elle ne m'était

(1) Générat. et corr., I, 3.—(2) Dern. Anal., I, 31, § 4 et pass.—(3) Métaph., I, 1; Rhét., I, 11.— (4) Poét., IV, § 1; Probl., XVIII, 3; XXX, 6. — (5) Métaph., I, 1, pass.; De la longév., II, § 2. — (6) De la mém., I, § 5; II, § 4, etc.—(7) Long. et brièv. de la vie, l. c. — (8) Dern. Anal., I, 1, § 9 et pass. —(9) Ibid., I, 1, 7 suiv.; Prem. Anal., II, 21, §§ 1, 7, 8.

pas comme. J'avais une notion générale de sa propriété ; je n'en avais pas la connaissance actuelle et absolue (1). Rien ne s'oppose à ce qu'on sache d'une façon et à ce qu'on ignore d'une autre ce qu'on apprend. L'absurde est de dire, non pas qu'on sait de quelque façon ce qu'on apprend, mais qu'on le sait de la façon même et dans les termes où on l'apprend (2).

Une seule connaissance est nécessaire à celui qui apprend : c'est celle des principes communs ou axiomes, sans lesquels aucune démonstration ne serait possible (3).

Lorsqu'une fois on possède la science, on est capable de penser par soi-même (4) : mais la science a des intervalles de repos qui peuvent être comparés au sommeil dans la sensibilité, de même que contempler en acte est pour la science une sorte de veille (5).

La science est la forme et l'essence de la partie scientifique de l'âme (6). Elle entre dans la définition de l'homme : car l'homme a tout à la fois la vie, la sensation et la pensée ; mais la pensée et la science lui appartiennent en propre et à lui seul. La plante vit, l'animal sent : l'homme seul est capable de savoir (7).

---

(1) Dern. Anal., I, 1, § 6. — (2) Ibid., § 9. — (3) Ibid., I, 2, § 14. — (4) De l'âme, II, 5, § 4, § 6. — (5) Ibid., II, 1, §§ 2, 5. — (6) Ibid., II, 2, 12 ; Gr. Mor., I, 35. — (7) De l'âme, II, 5, § 4 ; Topiq., V, 8, § 6.

CHAPITRE XXI.

DE LA PARTIE DÉLIBÉRATIVE DE L'ENTENDEMENT (τὸ βουλευτικόν, τὸ λογιστικόν, τὸ δοξαστικόν).

La puissance intellectuelle de l'âme se divise en deux parties, suivant la nature des objets auxquels elle se rapporte. Nous avons traité de la partie scientifique, c'est-à-dire de celle qui connaît le nécessaire et ce qui ne peut être autrement qu'il n'est; il nous reste à parler de la partie délibérative ou logistique, qui s'applique au contingent, c'est-à-dire à ce qui pourrait être autrement qu'il n'est, et en particulier à ce qu'il dépend de nous de faire ou de ne pas faire (1). Ce n'est plus ici le domaine de la science, mais bien de l'opinion (2), et voilà pourquoi cette partie de l'entendement emprunte souvent son nom à l'opinion (3). En effet, quand la pensée porte ainsi sur un objet qui admet les états contraires, elle est sujette à l'erreur : la même pensée devient successivement vraie et fausse (4). Or c'est là précisément le caractère propre de l'opinion, espèce de conception (5) qui comporte le vrai et le faux (6), tout comme le raisonnement (7).

---

(1) Gr. Mor., I, 35, pass.; Mor. à Nic., III, 4 pass. — (2) Dern. Anal., I, 33, pass. — (3) Δοξαστικόν. De l'âme, II, 2, § 10; III, 3, § 6, etc. — (4) Métaph., IX, 10. — (5) De l'âme, III, 3, § 5. — (6) Ibid., §§ 4, 5, 8; Dern. Anal., II, 19, § 8; Top., VIII, 13, § 1; Rhét., I, 7; Métaph., IV, 5, pass.; Gén. et corr., I, 3. — (7) Dern. Anal., II, 19, § 8.

L'acte d'opiner est un acte qui semble appartenir en propre à l'âme (1), et qui par là se distingue de la sensation, affection commune au corps et à l'âme (2). Sans doute, lorsqu'il s'agit des choses particulières et individuelles, l'opinion ne saurait se passer du concours de la sensation (3); mais l'opinion ne porte pas toujours sur le particulier : elle s'attache aussi à l'universel (4). D'ailleurs elle se produit souvent là où les sens n'interviennent point, dans l'état de rêve par exemple (5).

L'opinion ne serait-elle donc pas la fantaisie, cette cause de tous nos songes (6), cette faculté dont l'acte est souvent appelé du nom de pensée (7) ? Il est vrai que l'imagination est souvent accompagnée du raisonnement et de l'opinion (8). Mais celle-ci, bien loin de lui être identique, la contrôle et la redresse, et souvent la contredit (9); car c'est le propre d'une faculté supérieure de vérifier l'exactitude des notions que fournit la faculté inférieure (10). C'est ce que fait la vue par rapport au toucher, le premier sensitif par rapport aux sens particuliers, l'opinion enfin par rapport à l'imagination (11), et l'opinion à son tour trouve une règle supérieure dans la vérité (12). Un signe bien frappant de la différence de nature qui sépare l'opinion de la fantaisie, c'est que cette dernière

(1) De l'âme, I, 5, § 23. — (2) Ibid., II, 2, § 10; De la sensat., I, § 2.— (3) Des songes, I, § 3; Cf. De l'âme, III, 3, § 9. — (4) Mor. à Nic., VII, 3 med. — (5) Des songes, I, §§ 3, 5; III, § 6 et suiv. — (6) Ibid., pass. — (7) De l'âme, III, 3, § 5 et pass. Voyez plus haut, chap. XIX, p. 192.—(8) De l'âme, III, 11, § 2. — (9) Ibid., ch. 3, § 10; Des songes, II, § 13; III, § 6. — (10) Probl. XXX, 18; XXXV, 10; Des songes, II, § 13. — (11) De l'âme, l. c.; Des songes, l. c.; III, § 6, etc. — (12) Mor. à Nic., VI, 10, p. 1142, b.

est soumise à notre volonté, et que nous pouvons, quand nous voulons, nous représenter tel ou tel objet, tandis qu'il ne dépend pas de nous de nous former telle ou telle opinion, marquée fatalement d'un caractère de vérité ou d'erreur (1). Toute opinion en effet, étant affirmation ou négation (2), est nécessairement vraie ou fausse (3).

Enfin, quoique l'opinion se fonde tantôt sur la sensation, tantôt sur la pensée (4), elle est essentiellement une espèce de conception (5), et lorsqu'elle est vraie, elle représente le bien sous un de ses aspects dans l'entendement et dans la pensée (6). L'opinion ne va jamais sans la croyance, ni par conséquent sans le raisonnement, qui persuade et produit la foi (7). Cette croyance qui accompagne toujours l'opinion est tellement forte en certains cas, qu'il nous arrive de prendre nos opinions pour la science (8), jusqu'à ce que l'âge, qui produit l'expérience, nous ait appris à dire moins souvent : Je sais, et plus souvent : Je crois, je suppose (9).

L'opinion est inférieure en elle-même et par ses objets à la pensée pure et à la science. Elle n'est point identique à son objet, elle ne se connaît pas elle-même, comme la pensée en acte, si ce n'est par accident (10). Elle ne porte que sur le contingent, tandis que la science s'applique au nécessaire (11). Si quel-

(1) De l'âme, III, 3, § 4.— (2) Mor. à Nic., VI, 10, p. 1142, b. — (3) De l'âme, l. c.; Topiq., IV, 2, § 13; De Xénophane, ch. I. — (4) Métaph., IV, 6, p. 1011, a. — (5) De l'âme, III, 3, § 5, § 10; De la mém., I, § 9; Des songes, I, § 3.— (6) De l'âme, III, 3, § 3.— (7) Ibid., § 8.— (8) Mor. à Nic., VII, 4, p. 1146, b.—(9) Rhét., II, 13 init.— (10) Métaph., XII, 9 med. — (11) Dern. Anal., I, 33, § 3 et pass.; Métaph, VII, 15; Mor. à Nic., VI, 5 fin.

quefois l'opinion s'applique au nécessaire, c'est à la condition de ne le point connaître comme tel (1). Ainsi il peut bien y avoir opinion et science d'un même objet, en ce sens que l'une donnera comme contingent ce que l'autre démontrera être nécessaire (2). Mais la science exclut l'opinion et ne saurait coexister avec elle dans un même esprit, relativement à un même objet : car alors on penserait tout à la fois qu'une même chose peut être et ne peut pas être autrement qu'elle n'est (3). Comparée à la science, l'opinion ressemble à un état de maladie (4). Rien n'égale son instable mobilité (5) : elle n'est elle-même qu'un mouvement (6). Tantôt elle semble nous donner la science, et tantôt elle nous laisse dans l'ignorance (7) ou nous précipite dans l'erreur (8). L'opinion vraie peut elle-même devenir fausse, soit par oubli, soit par l'effet d'une persuasion contraire, soit même parce que l'objet a changé ou cessé d'être, sans qu'on s'en aperçût (9). Ses origines sont diverses : tantôt c'est l'habitude (10), tantôt c'est le témoignage des hommes (11) ; tantôt elle se fonde sur de simples apparences, et tantôt elle résulte de raisons véritables (12). Souvent elle repose sur quelque syllogisme (13) ; mais par sa nature propre elle préjuge et ne démontre point, et l'on peut la définir une conception de la proposition immédiate et non néces-

---

(1) Dern. Anal., I, 33, §§ 4, 5. — (2) Ibid., § 6. — (3) Ibid., § 7. — (4) Métaph., IV, 4, p. 1008, b. — (5) Dern. Anal., I, 33, § 2. — (6) Phys., VIII, 3, p. 254, a, l. 27 suiv. : passage très-curieux. — (7) Métaph., VII, 15. — (8) Mor. à Nic., IV, 3 med.; IV, 9 med. ; VI, 3 init. — (9) De l'âme, III, 3, § 10. — (10) Probl., XVIII, 3. — (11) Rhét., I, 15, pass. — (12) Du ciel, II, 13 init. — (13) De l'âme, III, 3, § 8 ; ch. 11, § 2.

saire (1). Aussi l'opinion varie-t-elle chez le même individu (2) et à plus forte raison d'un individu à un autre (3); et lorsque l'on songe à la diversité des jugements des hommes, on se demande comment l'on pourrait sans sottise croire sur parole des gens qui sont tous en désaccord (4). Cela donne beau jeu aux sophistes. Mais nous leur ferons remarquer que si les hommes se contredisent le plus souvent, ils sont d'accord aussi pour admettre certaines opinions communes (5). Si l'opinion nous induit en erreur et n'est pas éternellement vraie comme la science et l'intellect, elle est pourtant une des facultés de la pensée par lesquelles nous atteignons la vérité (6); et fussions-nous réduits à nous conduire d'après sa seule lumière, ce serait pour nous un motif de chercher la vérité avec plus d'ardeur (7).

Il faut rapporter à la partie délibérative ou logistique de l'âme, non-seulement l'opinion, qui ne suppose pas de recherche (8), mais encore le syllogisme du contingent, du vraisemblable et de l'apparence, en un mot le syllogisme dialectique (9); car la dialectique et la rhétorique ne s'occupent que du vraisemblable (10).

Le raisonnement dialectique n'est pas seulement utile pour la pratique, il est aussi employé par le philosophe et lui ouvre la route vers les principes de toutes les sciences (11).

---

(1) Dern. Anal., I, 33, § 1. — (2) Métaph., IV, 5; Mor. à Nic., I, 4. — (3) Métaph., IV, 5, pass. — (4) Ibid., XI, 6 init. — (5) Ibid., XIII, 2; Topiq., I, 10, § 2; Mor. à Nic., IX, 6; Mor. à Eud., I, 6 init. — (6) De l'âme, III, 3, § 5; Dern. Anal., II, 19, § 8. — (7) Métaph., IV, 4. — (8) Mor. à Nic., VI, 10. — (9) Topiq., I, 1, § 5, § 7; I, 14, § 7. — (10) Topiq., I, 14, § 9; Rhét., I, 1. — (11) Topiq., I, 2, pass.

L'un des principaux usages du raisonnement est de nous aider à ressaisir la science; car la science diffère de la sensation en ce qu'elle peut être recouvrée après avoir été perdue (1). En effet, la réminiscence a pour condition le raisonnement et appartient à la puissance délibérative (2).

Comme la réminiscence a pour objet le passé et implique aussi bien que la mémoire la notion du temps écoulé (3), on pourrait être tenté de la confondre avec la mémoire, et de la considérer soit comme la simple acquisition d'un souvenir, soit comme le recouvrement de la mémoire. Or la réminiscence n'est rien de tout cela (4). D'abord il est bien évident que l'on peut se souvenir sans avoir fait effort pour se rappeler : ce sont donc deux actes bien distincts (5). Il y a mémoire par cela seul qu'on a conservé l'impression que l'on avait éprouvée, ou la science liée à cette impression ; et cela suppose bien un certain temps écoulé depuis cette impression (6). Mais lorsqu'à l'aide de la mémoire on recouvre (ἀναλαμβάνει) la science qu'on avait, ou la sensation, ou l'impression, en un mot ce dont la possession ou l'habitude constitue la mémoire, alors seulement il y a réminiscence. Cet acte n'est donc pas une première acquisition du souvenir, puisqu'il le présuppose; il n'est pas non plus une réacquisition du souvenir, quoiqu'il en soit accompagné; car ce qu'on recouvre par la réminiscence, ce n'est pas la mémoire, c'est la science ou l'impression que conserve la mémoire (7).

(1) Topiq., I, 13, § 2. — (2) De la mém., II, § 16 ; Hist. des anim., VIII, 1, fin. — (3) De la mém., II, § 1 et pass.— (4) Ibid., § 2.— (5) Ibid., § 3. — (6) Ibid., I, § 2 et pass.; II, § 3. — (7) Ibid., II, § 4.

De plus, il y a dans l'action de se rappeler une idée de recherche qu'exclut le simple souvenir, et même l'acte par lequel on apprend pour la seconde fois une même chose (1). Voici comment a lieu cette recherche. Lorsqu'un mouvement est la suite naturelle et nécessaire d'un autre mouvement, si celui-ci vient à se produire en nous, nous éprouverons aussitôt le premier. Lorsque le rapport qui unit ces deux impressions n'est pas nécessaire, mais seulement habituel, elles ne se succéderont pas toujours, mais bien le plus souvent. Quand donc nous nous rappelons une impression, c'est à la suite de quelque autre impression antérieure avec laquelle elle a quelque rapport. Nous suivons pour ainsi dire à la piste la série de nos idées, en prenant pour point de départ la notion du temps ou toute autre, comme la notion du semblable, du contraire ou du contigu; et il en est des choses éloignées, dans le temps ou dans l'espace, comme des choses proches. L'habitude fait naître ces rapports et ces associations; et quand on veut se rappeler une impression, il suffit de remonter au principe du mouvement auquel succède d'ordinaire cette impression (2). On passe alors rapidement d'une idée à une autre : l'esprit va, par exemple, du lait à la blancheur; l'idée de blancheur fait penser à l'air ; de l'air on passe à l'humide, et de l'humide à la saison de l'automne; et si c'est là ce dont l'esprit s'occupe, là aussi s'arrête son mouvement (3). L'ordre qui est dans les choses se retrouve dans les idées de ces choses, et c'est pour

(1) De la mém., II, § 5, § 8, etc. — (2) Ibid., §§ 5 suiv. ; §§ 12, 13. — (3) Ibid., § 8.

cela qu'on se souvient si bien de tout ce qui a un certain ordre, par exemple des mathématiques : au contraire, les choses qui n'ont point de rapport entre elles se retiennent mal et exigent de plus grandes recherches (1).

On le voit donc : la réminiscence suppose de notre part un effort, une initiative volontaire qui ne se retrouvent ni dans le simple souvenir, ni dans l'acte involontaire par lequel nous apprenons pour la seconde fois la même chose. Il faut pour se rappeler, posséder une puissance motrice dont on dispose soi-même, et qui fait effort jusqu'à ce que, l'habitude aidant, on ait trouvé ce qu'on cherchait (2).

Enfin, l'acte de se rappeler est une sorte de raisonnement : de ce qu'on a vu, entendu ou éprouvé quelque chose de tel, on tire une certaine conclusion. Il y a donc syllogisme, et voilà pourquoi la réminiscence n'est point chez tous les animaux, mais seulement chez l'homme, parce que seul il possède la faculté délibérative, et que délibérer est une espèce de syllogisme (3).

Mais il est temps de parler de la délibération proprement dite, et de la puissance active et pratique de la partie raisonnable (4).

La puissance de délibérer et de choisir porte sur les choses sensibles et en mouvement, et en général elle s'applique à tout ce qui est sujet à la génération et à la destruction. Nous délibérons en effet sur les choses qu'il dépend de nous de faire ou de ne pas

(1) De la mém., II, § 8. — (2) Ib., §§ 8, 10. — (3) Ib., § 16 ; Mor. à Nic., VI, 2 ; Hist. des anim., I, 1. — (4) Mor. à Nic., I, 6, p. 1098, a, l. 3.

faire à notre choix, pour lesquelles en un mot il y a dessein et choix d'agir ou de ne pas agir : or ces choses-là sont sensibles; elles comportent le mouvement et le changement (1).

C'est au raisonnement (λογισμός) qu'il appartient de décider si l'on fera ceci ou cela (2). Aussi délibérer et raisonner sont-ils un même acte, portant sur le contingent (3). Jamais nous ne nous avisons de délibérer sur ce qui ne saurait être autrement qu'il n'est; jamais par conséquent nous ne délibérons au sujet de faits accomplis. Le passé est hors de notre pouvoir; les dieux eux-mêmes ne le sauraient changer. Le futur seul et le contingent sont les objets de nos délibérations (4).

L'intellect se propose toujours un but, qui est le bien (5). L'entendement pratique calcule aussi, délibère et raisonne toujours en vue de quelque fin (6).

Dans la pratique, c'est le désirable qui meut l'appétit et le porte à l'action (7). L'appétit à son tour communique le mouvement à la partie délibérative (8).

En effet, quand il est question d'agir, il y a recherche ou fuite, appétit ou aversion, dans l'entendement comme dans la sensibilité (9). Mais il ne s'agit point ici de la partie scientifique de l'entendement (10). L'appétit ne se produit que dans la partie logistique, et il prend alors le nom de volonté (11).

---

(1) Gr. Mor., I, 35, p. 1196, b, l. 27 suiv. — (2) De l'âme, III, 11, § 2. — (3) Mor. à Nic., VI, 2, p. 1139, a, l. 12. — (4) Ib., VI, 2, pass. — (5) Générat. des anim., II, 6. — (6) De l'âme, III, 10, § 2; Polit., IV, 3, § 5. — (7) Mouv. des anim., VII, § 2; De l'âme, III, 10, § 6. — (8) De l'âme, III, 11, § 3; Mor. à Nic., VI, 2. — (9) De l'âme, III, 7, § 3. — (10) Ib., ch. 11, § 4. — (11) Ib., III, 9, § 3; Topiq., IV, 4, § 4.

La volonté est un appétit (1), mais bien différent de l'appétit proprement dit (2), qui comprend la passion et le désir (3), et qui est toujours accompagné de quelque peine (4). La volonté est un appétit raisonnable et sans douleur (5). Son objet est le bien (6), sinon le bien en soi, du moins ce qui nous semble tel (7).

C'est la volonté, telle que nous venons de la définir, qui est le principe de toute action (8) : car ce n'est ni la science ni l'entendement qui agit (9). Toute science, toute puissance rationnelle porte sur les contraires, et est capable des effets contraires (10). Ce qui la détermine à l'un plutôt qu'à l'autre, c'est le désir, c'est la volonté (11).

L'homme qui agit se propose toujours un but; mais ses actions ne portent jamais que sur des choses particulières (12). Il faut donc distinguer deux choses dans l'objet de l'action : 1° ce en vue de quoi l'on agit; 2° ce par quoi on tend à ce but, et qui ne devient un objet d'action que par son rapport au but. Par exemple, nous avons d'une part la richesse, et de l'autre les moyens d'en acquérir, ou bien la santé et les choses salubres (13). De ces deux éléments de la pratique, l'un est donné par l'intellect et par l'appé-

---

(1) De l'âme, I, 5, § 23; II, 3, § 2; III, 9, § 3; ch. 10, § 3.—(2) Ibid., III, 10, § 6; Probl., XXX, 12.—(3) Voyez plus haut, ch. XVI, p. 157.—(4) Mor. à Nic., III, 4, 13; VII, 13. — (5) Topiq., VI, 8, § 1. — (6) Métaph., XII, 7, p. 1072, a; Mor. à Nic., III, 6, 7, pass.; Topiq., VI, 8, § 1, § 5.—(7) Topiq., l. c., § 5. — (8) Mor. à Nic., VI, 2, p. 1139, a; Gr. Mor., I, 11. — (9) De l'âme, III, 10, 11, pass. — (10) Métaph., IX, 2, p. 1046, b; Probl., XXX, 8, 12. — (11) Métaph., IX, 5, p. 1048, a.— (12) Gr. Mor., I, 35. — (13) De l'âme, II, 4, § 2, § 5; Mor. à Nic., III, 4, 5, pass.

tit (1), l'autre est déterminé par le raisonnement délibératif (2). La volonté s'attache au but; la détermination réfléchie et la délibération s'attachent aux moyens (3).

L'homme n'agit pas toujours de son propre mouvement. Dans tout ce que nous faisons il y a lieu de distinguer le volontaire et l'involontaire, c'est-à-dire ce que nous faisons de nous-mêmes et ce que nous ne faisons pas de notre propre mouvement (4). Tout ce que nous ne faisons point de nous-mêmes peut être rapporté au hasard, à la nature ou à la nécessité (5). La nature humaine est esclave par tant de côtés (6), qu'on pourrait être tenté de s'arrêter à ces trois causes et de tout expliquer par elles; mais à ces causes généralement reconnues, il faut ajouter l'intelligence et le pouvoir de l'homme (7). Il est en effet des actes que l'homme accomplit de lui-même et dont il est l'auteur, soit qu'il se conforme à la coutume, soit qu'il ne suive que son penchant ou son appétit, c'est-à-dire le désir, la passion ou la volonté (8). Si bien qu'à examiner les causes de toutes nos actions, nous en trouvons sept, qui sont d'une part, le hasard ou la fortune (διὰ τυχήν), la nécessité (διὰ βίαν), la nature (διὰ φύσιν), et de l'autre, la coutume (δι' ἔθος), le raisonnement volontaire (διὰ λογισμόν), la passion (διὰ θυμόν) et le désir (δι' ἐπιθυμίαν) (9).

On fait de soi-même tout ce qu'on fait avec connaissance et en dehors de toute contrainte (10). Il

(1) Mouv. comm. des anim., VIII, § 1. — (2) Mor. à Nic., III, 5, 7. — (3) Ibid., III, 5, 6, pass. — (4) Εκούσιον, οὐχ ἑκούσιον. Rhét., I, 10. — (5) Ibid. — (6) Métaph., I, 2 med. — (7) Mor. à Nic., III, 7.— (8) Rhét., l. c. — (9) Ibid. — (10) Rhét., I, 10, p. 1368, b, l. 9, 10.

semble donc naturel de dire qu'on agit malgré soi, toutes les fois qu'on agit par contrainte ou par ignorance (1). Mais cette conséquence n'a rien de nécessaire, et il y a quelque milieu entre ce qu'on fait de soi-même et ce qu'on fait malgré soi. En effet, lorsqu'une action nous est imposée par la crainte de maux plus grands ou par quelque devoir, il est bien difficile de décider si l'on agit volontiers ou malgré soi. Supposons, par exemple, un navigateur qui, battu par la tempête, jette à la mer la charge de son navire : tout homme sensé en fera autant pour sauver sa vie et celle des autres; mais personne assurément ne fait volontiers le sacrifice de ce qu'il possède. Une action de cette espèce est mixte en quelque sorte. Elle semble plutôt volontaire, quand on la considère comme résultat d'un certain choix, et comme ayant son principe en celui qui l'a accomplie, puisqu'il dépendait de lui de la faire ou de ne la pas faire. Mais si on considère cette action en elle-même, il semble qu'on la fasse malgré soi; car il est impossible qu'on choisisse une telle action pour elle-même. Devons-nous donc admettre que certaines actions, résultant proprement de la contrainte, sont cependant volontaires, si on les met en regard des circonstances présentes et des autres actes qu'on n'a pas voulu faire? De telles actions semblent plutôt volontaires. La contrainte n'existe proprement que pour une action dont le principe est hors de nous et à laquelle ne contribue point celui qui l'accomplit ou qui la subit. Quant aux objets bons ou agréables, si l'on prétendait qu'ils

(1) Mor. à Nic., III, 1, p. 1109, b, l. 35.

exercent sur nous une sorte de contrainte, il faudrait donc soutenir que toute action est forcée, attendu que le bon et l'agréable sont l'unique objet de ce que font tous les hommes, les uns par force, malgré eux et par conséquent avec peine, les autres à cause du bien et de l'agréable et par conséquent avec plaisir (1).

Il en est à peu-près de même de ce qu'on fait par ignorance, on le fait toujours involontairement; mais pour qu'on l'ait fait malgré soi, il faut qu'en outre l'acte soit suivi de chagrin et de repentir. En effet, si un homme agit par ignorance et qu'il n'éprouve ensuite aucun regret de son action, on ne peut pas dire qu'il l'ait faite à dessein, puisqu'il ne savait ce qu'il faisait; et l'on ne doit pas dire davantage qu'il ait agi malgré lui, puisqu'il n'en est pas affligé. Il y a donc lieu d'employer deux expressions différentes pour désigner ce qui n'est point volontaire, suivant que l'action est forcée, ou seulement involontaire (2). Déjà, en traitant de la locomotion, nous avons établi cette même distinction entre les mouvements, et nous en avons reconnu de trois espèces, le volontaire, l'involontaire et le forcé (3).

C'est à tort que l'on regarde comme forcées les actions qui résultent de la passion et du désir. Il s'ensuivrait de là que ni les animaux autres que l'homme ni les enfants ne pourraient jamais agir de leur propre mouvement. Que si l'on fait une distinction dans les actions qui sont l'effet de la passion et du désir,

(1) Mor. à Nic., III, 1, pass. — (2) Ib., ch. 2, p. 1110, b. — (3) Mouv. comm. des anim., XI, § 1. Voyez plus haut, chap. XVII, p. 174.

et que l'on regarde comme volontaires celles qui sont honnêtes et comme forcées celles qui sont honteuses, il faut convenir qu'une telle distinction est ridicule, puisqu'il n'y a dans les deux cas qu'une seule et même cause. D'ailleurs ne serait-il pas absurde de considérer comme forcées les actions qu'on ne saurait se dispenser de désirer, comme, par exemple, celles qui nous procurent la santé et l'instruction? Ce qu'on fait malgré soi est toujours pénible; ce qu'on fait par désir est agréable. Enfin, quelle différence y a-t-il pour l'action entre une erreur du raisonnement et une erreur de la passion, et pourquoi l'une exercerait-elle de la contrainte, et l'autre non? L'une et l'autre doivent être également évitées. En somme, les affections irraisonnables sont, aussi bien que les raisonnables, le partage de l'homme; il peut très-bien agir par l'effet de la passion et du désir, et il serait absurde de prétendre qu'il agit alors malgré lui (1).

Cependant une action n'est véritablement volontaire que lorsqu'elle dépend de nous, et lorsqu'en la faisant, nous n'ignorons ni à qui elle s'adresse, ni par quel moyen ni pourquoi nous la faisons (2).

Ce qu'il y a de volontaire par excellence, c'est le choix ou préférence raisonnée, ou détermination. Le choix est en effet quelque chose d'éminemment et essentiellement volontaire; mais il ne se confond pas avec le volontaire, puisque ce dernier se rencontre chez les animaux et les enfants, lesquels sont incapa-

(1) Mor. à Nic., III, 3 tout entier. — (2) Ibid., V, 10, p. 1135, a, l. 23 suiv.

bles de choisir ou de se déterminer. Une action subite et instantanée peut être volontaire; elle n'est jamais une détermination réfléchie. Une telle détermination suppose la raison, et diffère par conséquent de la passion et du désir; d'ailleurs elle combat souvent le désir, et rien n'est plus étranger à la réflexion que la passion (1). Il y a plus : la détermination ne doit pas même être confondue avec la volonté, bien qu'elle s'en rapproche davantage. En effet, on peut vouloir des choses impossibles, comme par exemple d'être immortel; mais on passerait pour insensé, si l'on disait qu'on s'y détermine. On peut vouloir des choses qu'on serait incapable d'exécuter; on ne se détermine qu'aux actions que l'on se croit en état d'accomplir par soi-même. Enfin, la grande différence entre la volonté et la détermination ou préférence raisonnée, c'est que la première s'attache plutôt à la fin et la seconde aux moyens. Nous voulons, nous souhaitons la santé; nous choisissons, nous préférons ce qui peut nous la procurer. Le bonheur est de même un objet de volonté, mais non de préférence; et en général, notre choix ne porte que sur les choses qui dépendent de nous (2).

Si la préférence n'est aucun de nos appétits, peut-être est-elle une espèce de la pensée, l'opinion par exemple, qui porte sur le contingent. C'est l'avis de certains philosophes (3), mais rien n'est moins fondé; car l'opinion, nous l'avons vu, s'applique aussi bien aux vérités éternelles et aux choses impossibles qu'à

(1) Mor. à Nic., III, 4 init. — (2) Περὶ τὰ ἐφ' ἡμῖν. Mor. à Nic., III, 4, p. 1111, b, l. 30. — (3) Ibid.

celles qui dépendent de nous. De plus, ce qui fait la différence des opinions, c'est le vrai ou le faux, tandis que pour nos résolutions et nos choix, c'est par le bien et le mal qu'ils diffèrent. D'ailleurs, autre chose est juger par l'opinion de la nature et de l'utilité de tel ou tel objet, autre chose est rechercher ou éviter cet objet par l'effet d'un choix ou d'une préférence. L'opinion ne se rencontre jamais avec la science; notre choix au contraire peut embrasser une chose que nous savons avec certitude être bonne. Enfin ce n'est pas toujours celui qui a les opinions les plus exactes qui fait le meilleur usage de son libre arbitre, et réciproquement. Le choix que l'on fait d'une chose n'est donc pas identique à l'opinion qu'on s'en est formée (1).

Qu'est-ce donc que la détermination ou préférence réfléchie, si elle n'est aucune des choses que nous venons de dire? Elle est assurément quelque chose de volontaire, mais quoi encore? Tout ce qui est volontaire n'est pas pour cela un effet de notre choix. S'il est vrai que notre détermination présuppose toujours quelque raisonnement et quelque pensée, peut-être devrons-nous dire qu'elle consiste en une action volontaire délibérée à l'avance (2). Nous ne la définirons par conséquent ni par l'appétit seulement, ni par la seule pensée, mais par tous les deux (3).

Il nous reste à expliquer ce que c'est que délibérer. Or nous l'avons déjà dit : la délibération est un rai-

---

(1) Mor. à Nic., III, 4, p. 1112, a. — (2) Ib., l. 14, 15 : τὸ ἑκούσιον προβεβουλευμένον — (3) Mor. à Eud., II, 10, pass.

sonnement (1) qui porte sur les choses contingentes et en mouvement et qu'il dépend de nous de faire ou de ne pas faire (2). Ce raisonnement du reste est pareil à ceux qui ont pour objet les choses immuables. La seule différence est que dans ce dernier cas, une fois les deux propositions conçues par l'esprit, la conclusion est pensée, et c'est la fin même du raisonnement; tandis que pour celui qui agit, les deux propositions aboutissent, non plus à une conclusion, mais à une action. Si par exemple il a pensé que tout homme doit marcher et qu'il est homme, il marche incontinent. Si au contraire il a pensé que nul homme ne doit marcher et qu'il est homme, il s'arrête aussitôt; et il agit dans ces deux cas, sauf les obstacles ou la contrainte. Il est donc évident que dans cette sorte de raisonnement, l'action tient lieu de conclusion (3). Quelquefois celui qui délibère, procédant à la manière du dialecticien qui interroge, omet entièrement la plus évidente des deux propositions, et ne la considère en aucune façon. S'il a reconnu par exemple qu'il est bon pour tout homme de marcher, il ne s'inquiète pas d'établir qu'il est homme; et voilà pourquoi nous exécutons si rapidement tout ce que nous faisons sans calcul. Le but nous est-il indiqué par la sensation en acte, ou par la fantaisie, ou par l'entendement, nous agissons aussitôt en vertu de notre tendance : l'acte de l'appétit remplace l'interrogation ou la pensée. Ceci est bon à boire, nous dit la sensation, ou l'imagination, ou l'enten-

(1) De la mém., II, § 16; Mor. à Nic., III, 5. — (2) Gr. Mor., I, 35, p. 1196, b, l. 27 suiv. — (3) Mouv. des anim., VII, § 2.

dement : aussitôt nous buvons. C'est ainsi que les animaux et l'homme se portent au mouvement et à l'action, à la suite d'un acte de la sensation, de l'imagination ou de l'entendement, et en vertu d'un appétit qui est la dernière cause de leur mouvement (1).

Rien de ce qui est nécessaire et immuable, aucune vérité éternelle n'est un sujet de délibération. On ne peut même pas toujours délibérer sur toutes les affaires humaines : un Lacédémonien par exemple ne délibère pas sur la meilleure forme de gouvernement à donner aux Scythes, et cela par une raison très-simple, c'est qu'il n'y peut rien. Nous ne délibérons que sur ce qui dépend de nous ; cela seul est soumis à notre libre arbitre (2). Encore y a-t-il quelque restriction à faire en ce qui concerne les sciences. Sans doute, il dépend de nous de penser quand nous avons la science (3), et la pensée peut alors être définie : la volonté se réalisant librement (4). Mais quand une science est arrivée à un certain degré de perfection et d'exactitude, on ne peut délibérer là où l'on ne peut être de deux avis différents. L'art prête plus à la délibération que la science, parce qu'il donne plus souvent lieu au doute. La délibération a donc pour objet les actions dont le résultat est incertain et qui n'ont en elles-mêmes rien de fixe et de déterminé. De là vient que dans les circonstances importantes, n'osant nous en rapporter à notre propre discernement, nous nous aidons des conseils des autres (5). C'est que les objets sur lesquels porte notre choix

(1) Mouv. des anim., VII, §§ 4, 5.—(2) Mor. à Nic., III, 5, p. 1112, a. — (3) De l'âme, II, 5, § 6. — (4) Métaph., IX, 7.— (5) Mor. à Nic., l. c.

sont comme livrés au hasard ; ou pour mieux dire, le libre arbitre et le hasard ont le même objet (1).

On ne délibère jamais sur la fin, mais bien sur les moyens propres à y conduire ; s'il n'y en a qu'un, on examine comment il produira le résultat proposé, et comment on trouvera ce moyen lui-même, jusqu'à ce qu'on arrive à une cause première qui est le dernier terme de cette recherche. Car, à bien considérer le procédé que nous venons de décrire, on trouve que la délibération consiste à chercher quelque chose, en employant une méthode d'analyse pareille à celle dont on se sert dans les problèmes de géométrie. Toute recherche, il est vrai, n'est pas une délibération, par exemple les recherches mêmes des géomètres ; mais toute délibération est une sorte de recherche et d'analyse dont le dernier terme est le premier de la production (2), et ainsi où finit la spéculation, là commence l'action (3), pourvu toutefois que la chose semble d'une exécution possible : or j'entends par choses possibles celles qui dépendent de nous, ou même parfois de nos amis, parce qu'alors nous en sommes jusqu'à un certain point les maîtres (4).

En résumé, l'homme est toujours le principe déterminant de ses actions proprement dites ; il ne délibère que sur ce qu'il peut exécuter lui-même, et tout ce qu'il fait se rapporte à un but qui n'est jamais pour lui un objet de délibération (5).

La délibération et la préférence ont toujours même

---

(1) Phys., II, 5, p. 197, a ; Métaph., XI, 8. — (2) Mor. à Nic., III, 5 med. — (3) Mor. à Eud., II, 11. — (4) Mor. à Nic., III, 5, p. 1112, b. — (5) Ibid., l. 11 suiv.

objet, à moins que l'objet de la préférence n'ait été déterminé à l'avance; car un dessein arrêté entraîne inévitablement notre choix, et toute recherche, toute délibération cesse, du moment qu'on s'est déterminé à prendre l'initiative, d'après les ordres de la partie de nous-même qui commande: car c'est-elle qui choisit ou préfère (1).

Enfin, puisque l'objet de la préférence ou du choix est à la fois un objet de délibération et d'appétit et une chose qui dépend de nous, on doit définir la préférence ou le choix : un appétit délibératif ou désir réfléchi des choses qui sont en notre pouvoir; car après le jugement qui résulte de notre délibération, nous nous mettons en mouvement en vertu de la volonté (2).

Dès qu'une résolution a été prise, elle s'exécute immédiatement, sauf les obstacles extérieurs. La fantaisie, succédant à la pensée, dispose l'appétit à l'action, en lui proposant les deux idées d'où se tirent les principes de toute action : l'idée du bien et celle du possible. L'appétit à son tour détermine les affections qui préparent les organes, et ceux-ci produisent le mouvement. Tout cela se fait ensemble et aussitôt. C'est tout à la fois que nous pensons devoir marcher et que nous marchons (3), et si quelqu'un a voulu faire une chose et qu'il l'ait pu faire, on doit estimer qu'infailliblement il l'a faite, puisqu'on ne manque jamais d'agir suivant sa volonté, quand rien ne s'y oppose (4).

---

(1) Mor. à Nic., III, 5, p. 1113, a, l. 2-7. — (2) Ibid., l. 10 suiv. — (3) Mouv. des anim., VII, § 3; VIII, pass.; XI, § 3. — (4) Rhét., II, 19, pass.

Jamais nous ne pouvons produire en même temps les effets contraires (1); mais il nous arrive quelquefois de faire le contraire de ce que nous pensons. Il est difficile d'expliquer cette singularité qui est propre à l'homme. Peut-être cela vient-il de ce que la même science porte sur les contraires, ou bien de ce que la pensée a beaucoup d'objets, et l'appétit un seul. L'homme en effet vit surtout par l'intellect, et les bêtes par l'appétit, la passion et le désir (2).

L'action, qu'elle soit l'effet de la passion ou du désir, ou le résultat de la volonté, se présente sous deux formes très-distinctes, suivant qu'on se borne à agir simplement, ou qu'on fait une œuvre qui survit à l'action (3). Mais soit qu'on agisse pour agir, soit qu'on agisse pour faire ou produire quelque chose, l'action pratique ou poétique est toujours en vue du bien (4).

Le bien, c'est-à-dire l'objet premier de l'appétit et de la volonté, tel est donc le premier principe du mouvement et de l'action (5). La volonté participe de la raison; elle est capable de prévoyance, et par suite elle contredit souvent le désir, qui ne voit que le plaisir présent (6).

La volonté est le principe de toute action digne de ce nom, et c'est pour cela que l'homme a le privilége de l'action (7), parce que seul il est doué de volonté et capable de délibérer (8); et si entre toutes

---

(1) Métaph., IX, 5, p. 1048, a. — (2) Probl., XXX, 12. — (3) Mouv. des anim., VII, §§ 2, 5; Mor. à Nic., VI, 4, p. 1140, a. — (4) Mouv. des anim., l. c.; Polit., I, 1, § 1. — (5) Ὀρεκτόν καὶ βουλητόν πρῶτον. Métaph., XII, 7. — (6) De l'âme, III, 10, § 6. — (7) Gr. Mor., I, 11, p. 1187, b, l. 7, 8. — (8) Hist. des anim., I, 1, p. 488, b, l. 24; Polit., I, 5, § 6.

les manières d'être de l'âme, on en voulait prendre une qui exprimât particulièrement la nature de l'homme, il faudrait prendre le choix ou préférence, qui est ou l'appétit conduit par la raison, ou l'intellect déterminé par l'appétit : car c'est là tout l'homme (1).

(1) Mor. à Nic., VI, 2, p. 1139, b. Cf. Polit., I, 2, § 11 ; III, 2, § 4 ; IV, 13, § 23 ; Métaph., XII, 5, p. 1071, a, l. 3.

CHAPITRE XXII.

DES HABITUDES, DES MOEURS ET DES VERTUS DE L'AME (ἕξεις, ἤθη, ἀρεταί).

Des trois choses que nous avions distinguées dans l'âme (1), à savoir ses puissances naturelles (δυνάμεις), ses manières d'être (πάθη), et ses habitudes ou facultés acquises (ἕξεις), nous avons étudié les deux premières. Il nous reste à traiter de l'habitude : nous expliquerons l'origine et les diverses espèces de cette seconde nature (2), si différente de la première, quoiqu'elle en soit d'ordinaire l'accomplissement (3).

Avant tout acte de notre âme, avant tout emploi de nos organes, il y a en nous des puissances qui nous sont données par la nature, et non par l'usage. Ce n'est pas à force de voir que nous avons acquis la vue ; ce n'est pas pour avoir entendu que nous possédons l'ouïe. Avant d'avoir exercé nos yeux, nos oreilles et nos autres organes, nous avions par le fait de la nature l'ouïe et la vue (4), la sensibilité (5), l'intellect patient (6). Mais à côté, ou même au-dessus de ces puissances primitives de l'âme, il faut placer les habitudes, que nous produisons nous-mêmes

---

(1) Voyez plus haut, ch. II, p. 30 suiv. — (2) Ἕξις ἕτερα φύσις. Ἕξις et non pas ἔθος.—(3) De l'âme, II, 5, § 5 fin.—(4) Mor. à Nic., II, 1, p. 1103, a, l. 26. - (5) Σύμφυτον κριτικήν. Dern. Anal., II, 19, § 5. — (6) Probl., XXX, 5, p. 955, b, l. 26.

par l'exercice. Telle est la science, dont nous avons déjà parlé, et qui n'est qu'une habitude de démonstration; tels sont les arts (1); tel est en quelque façon l'intellect agent lui-même (2); tels sont enfin les vertus et les vices : car toute habitude paraît être un objet d'éloge ou de blâme, un vice ou une vertu (3).

C'est une vérité d'expérience journalière, que la répétition fréquente de certains actes produit une manière d'être conforme à ces actes eux-mêmes; et c'est en vue de ce résultat que ceux qui s'adonnent à un exercice quelconque le pratiquent sans cesse (4). En effet, par cela seul que nous avons fait une même chose plusieurs fois, il arrive que nous nous y accoutumons de telle sorte, que nous la faisons de nous-mêmes et avec plaisir. J'appelle coutume ou accoutumance (ἔθος) le principe en vertu duquel nous prenons plaisir à faire certains actes par cela seul que nous les avons déjà faits souvent. C'est une manière d'être qui a passé pour ainsi dire en nature; car il n'y a rien qui ressemble plus à ce qui se fait toujours que ce qui se fait souvent (5). Au reste la coutume, en succédant à la délibération et au choix, leur substitue une action irréfléchie; et c'est ainsi qu'après avoir débité certains vers ou certaines paroles avec intention et par suite d'un choix, il nous arrive de les répéter plus tard sans intention (6).

---

(1) Probl., XXX, 5. — (2) De l'ame, III, 5, § 1. — (3) Phys., VII, 3, p. 246, a; Mor. à Nic., II, 2; Rhét., II, 12 init. — (4) Mor. à Nic., III, 7, p. 1114, a, l. 7 suiv. — (5) Rhét., I, 10, 11, pass.; De la mém., II, § 5. — (6) Probl., XI, 27; De la mém., II, § 18.

Tant que l'accoutumance n'est point portée à l'excès, de manière à causer quelque dégoût (1), elle est essentiellement agréable, et nous fait trouver du plaisir jusque dans des choses qui, avant qu'on y fût accoutumé, n'avaient aucun attrait (2). Tantôt elle accroît les jouissances naturelles (3), et tantôt elle en procure qui n'étaient point dans la nature ou qui même la contredisent (4).

La coutume a sur nous un tel empire qu'elle peut changer notre opinion sur l'honnête et sur le devoir (5). C'est elle qui fonde les mœurs et leur donne l'accroissement, et le mot ἦθος, par lequel nous désignons le caractère et les mœurs, est évidemment dérivé d'ἔθος (6).

A proprement parler, les mœurs ne sont que des coutumes (7) relatives au plaisir et à la peine, ou à l'usage que nous en faisons (8). Les mœurs, qui constituent le caractère distinctif de chaque homme (9), dépendent avant tout de l'éducation (10), et varient suivant les passions, les âges et les fortunes, et surtout suivant les habitudes contractées, c'est-à-dire suivant les vertus et les vices (11).

Les passions dont j'entends parler ici, sont la colère, le désir et tous ces autres mouvements de l'âme qui dépendent de la sensibilité et se rapportent au plaisir et à la peine (12). Quand on connaît la nature

---

(1) Rhét., I, 11, p. 1371, a, l. 26 suiv. — (2) Ibid., I, 10 et 11, pass. — (3) Hist. des anim., VII, 1 med.; Probl., XIX, 41. — (4) De la sensat., V, § 7. — (5) Gén. et corr., I, 8. — (6) Mor. à Eud., II, 2; Gr. Mor. I, 6; Mor. à Nic., II, 1. — (7) Gr. Mor., I, 6. — (8) Phys., VII, 3, l. c. — (9) Poët., V, § 5. — (10) Mor. à Eud., I, 5. — (11) Rhét., II, 12, init. — (12) Ibid. Voyez plus haut, ch. XVI, p. 163 suiv.

et les effets de ces diverses passions, on conçoit aisément la différence des mœurs auxquelles elles donnent naissance. La colère a ses allures, qui ne sont point celles du désir, et chaque passion porte ceux qui en sont animés à certains actes qui les caractérisent et les distinguent les uns des autres (1).

Les mœurs diffèrent encore suivant les âges, qui sont la jeunesse, la vieillesse et l'âge mûr. Les traits distinctifs de la jeunesse sont surtout d'aimer le plaisir, l'honneur et la victoire, de n'observer aucune mesure soit dans ses désirs soit dans ses affections, de se conduire d'après les notions morales plutôt que par le raisonnement qui va toujours au profit, ou du moins à l'utile, de s'apitoyer facilement, et d'avoir bonne opinion de tout le monde (2). Les vieillards au contraire n'ont plus l'assurance de la jeunesse; ils sont soupçonneux et défiants, borhés dans leurs désirs, froids dans leurs affections, avares et égoïstes, vivant par leurs souvenirs plus que par l'espérance (3). L'âge mûr tient ordinairement le milieu entre ces excès : l'homme fait est exempt d'avarice et de prodigalité; son courage ne manque point de modération, et sa modération n'est point de la timidité; il consulte à la fois l'honnête et l'utile, et ne sacrifie ni l'un ni l'autre. Au reste, le corps est dans toute sa vigueur depuis trente ans jusqu'à trente-cinq, l'esprit jusqu'à quarante-neuf (4).

---

(1) Rhét., liv. II, pass. Les 11 premiers chapitres de ce livre donnent à ce sujet des détails du plus grand intérêt, mais que nous ne pouvons reproduire ici. — (2) Rhét., II, 12, pass. — (3) Ibid., ch. 13, pass. — (4) Ibid., ch. 14, pass.

La différence des fortunes, sous le rapport de la naissance, de la puissance et de la richesse, se traduit aussi par une différence dans les caractères. Autre est le caractère du noble ou de l'homme puissant, autre celui du roturier ou de l'homme qui n'a ni pouvoir ni crédit (1). Surtout comment ne pas remarquer l'opposition si tranchée des mœurs du pauvre envieux et mécontent, et du riche dont le caractère insolent et fantasque tient à la fois de la folie et du bonheur (2)?

Enfin les mœurs sont utiles ou nuisibles, bonnes ou mauvaises, et c'est là leur différence essentielle par rapport à nos habitudes (3).

Les habitudes se contractent, comme nous l'avons vu, par un exercice antérieur, et chaque habitude se rapporte à un certain genre d'actes, dont la coutume nous a rendu l'exécution plus facile (4). Or il faut bien comprendre que cette qualité ne s'acquiert point par voie de génération. Il y a génération de l'homme par l'exemple, mais non du musicien; car en devenant musicien, l'homme reste le même : il y a tout au plus une altération, un état de santé ou de maladie. C'est ainsi qu'un même corps est tantôt sain et tantôt malade, et qu'un même airain est rude ou poli (5). Quand un homme qui a la science sort du sommeil, de l'ivresse ou de la maladie, pour revenir à l'état contraire, nous ne disons pas qu'il est redevenu savant, et pourtant il n'était pas capable tout

(1) Rhét., II, 12 init.; 15, 17, pass. — (2) Ibid., ch. 16, pass.; Polit., VIII, § 2. — (3) Rhét., I, 10, p. 1369, a. — (4) Métaph., IX, 5; Mor. à Nic., III, 7, p. 1114, a; III, 1 fin, etc. — (5) Gén. et corr., I, 4.

à l'heure de se servir de sa science. Eh bien, nous ne devons même pas dire qu'il devient savant, lorsqu'il acquiert pour la première fois cette habitude; car pour que la prudence et la science se produisent dans l'âme, il suffit qu'elle soit en repos par l'effet de la vertu morale (1). Bien plus, on ne doit considérer comme des altérations ni les habitudes elles-mêmes, ni la perte ni l'acquisition des habitudes, soit du corps, soit de l'âme (2). En effet, toute habitude est une vertu ou un vice; or ni la vertu ni le vice ne sont des altérations pour ceux qui les contractent, mais l'une est le perfectionnement et l'achèvement de la nature, l'autre est une simple absence de cette perfection (3).

Comme nous ne traitons ici que des habitudes de l'âme, nous n'avons aussi à nous occuper que de la vertu qui est dans l'âme (4), c'est-à-dire de celle qui est le principe du bien-vivre (5), juste sujet d'éloge comme le vice est un juste sujet de blâme (6), parce que l'un et l'autre sont choses volontaires, dépendant de nous et de notre choix (7).

Entre les vertus, les unes sont dites intellectuelles, comme la sagesse et la prudence, et se rapportent à la partie raisonnable; les autres sont morales, comme la tempérance et la libéralité, et dépendent de la partie irraisonnable de l'âme (8). Ces dernières por-

---

(1) Phys., VII, 3, p, 247, b, l. 1 suiv.— (2) Ibid., VII, 3 pass.—(3) Ibid., p. 246, a, l. 10. — (4) Gr. Mor, I, 4, pass. Cf. Mor. à Nic., I, 13, p. 1102, a. — (5) Gr. Mor., I, 4 init. — (6) Ibid., I, 9, 20; Mor. à Eud., II, 6. — (7) Mor. à Nic., III, 7 pass.; Mor. à Eud., II, 6. — (8) Mor. à Nic., I, 13; II, 1 init.; Gr. Mor., I, 5; Mor. à Eud., II, 4. Cf. Rhét., I, 10, p. 1369, a, l. 15 suiv.

tent sur le plaisir et la peine, les passions et les mœurs dont elles tirent leur nom (1). Elles ne se rattachent donc à la partie irraisonnable que par la sensibilité, en sorte que nous n'attribuons, ce semble, aucune vertu à la partie nutritive de l'âme ; et en effet cette puissance n'est capable d'aucune vertu proprement dite (2). La sensibilité elle-même n'en est capable que parce qu'elle participe de la raison en quelque manière, non qu'elle la possède, mais elle est capable de l'entendre et de lui obéir, comme un fils obéit à son père (3).

Les vertus morales résultent de la coutume contractée et d'un exercice antérieur ; et de même que c'est en construisant qu'on apprend à construire, c'est en faisant des actes de justice et de courage que l'on devient juste et courageux (4). Le vice a la même origine, et comme c'est en jouant de la lyre qu'on devient ou un bon ou un mauvais musicien, c'est aussi par l'usage des mêmes passions qu'on devient tempérant ou débauché, juste ou injuste, courageux ou lâche (5). En un mot, c'est toujours de la répétition de certains actes que naissent les habitudes, et tels sont nos actes, telles sont aussi nos habitudes : ce n'est donc pas une chose indifférente que de s'accoutumer dès l'enfance à agir de telle ou telle manière ; la chose est au contraire de haute importance, ou, pour mieux dire, tout est là (6).

---

(1) Phys., VII, 3 pass. ; Mor. à Nic., II, 1 ; Gr. Mor., I, 6, 8 ; Mor. à Eud., II, 2, 5. — (2) Mor. à Nic., I, 7, 13, p. 1102, b ; Mor. à Eud., II, 1, p. 1219, b, l. 32. — (3) Mor. à Nic., p. 1103, a. — (4) Ibid., II, 1, 2, pass. — (5) Ibid., p 1103, b, l. 7. — (6) Ibid., II, 1, 2 ; Polit., liv. V, pass.

On doit surtout considérer comme signe de nos habitudes le plaisir ou la peine qui s'attache à nos actions. Celui-là est véritablement tempérant qui s'abstient avec joie des plaisirs des sens ; celui qui le fait à regret est porté à la débauche. Il en est de même du courage et de la lâcheté et de toutes les habitudes de ce genre (1). A vrai dire, la vertu morale n'a point d'autre objet que les plaisirs et les peines. Toute action, toute passion est accompagnée de plaisir ou de peine ; c'est l'attrait du plaisir qui nous porte aux mauvaises actions, c'est la crainte de la douleur qui nous empêche de bien agir (2) : c'est donc par l'effet du plaisir et de la peine que nos habitudes peuvent devenir vicieuses, en nous faisant rechercher ou fuir ce qu'il ne faut pas, ou dans un autre temps et d'une autre manière qu'il ne faudrait. La vertu, au contraire, est une habitude qui sait faire des plaisirs et des peines l'usage le plus conforme au bien et à la droite raison (3).

Or on peut pécher de deux manières, par excès ou par défaut, et il en est ici des choses de l'âme comme de la force et de la santé du corps, qui se perdent par des exercices outrés aussi bien que par l'absence de tout exercice (4). La vertu morale se maintient et se conserve en gardant un certain milieu entre les vices opposés. Ce milieu du reste n'est pas une moyenne de toutes les passions, mais une certaine modération indiquée par notre nature elle-

(1) Mor. à Nic., II, 2, p. 1104, b. — (2) Ibid., III, 1 init. — (3) Ibid., II, 2, 4, 5, pass.; VI, 1, 13. — (4) Ibid., II, 2, p. 1105, a; ch 5.

même (1). Ajoutons à cela que la vertu étant un objet d'éloge et le vice un objet de blâme (2), il s'ensuit de là que l'un et l'autre sont volontaires et résultent de notre choix (3). Si donc nous voulons définir la vertu morale, nous dirons que c'est une habitude contractée librement de faire, avec la modération qui convient à notre nature, les actes définis par la raison la plus exacte (4). Elle tient donc pour ainsi dire le milieu entre deux vices, dont l'un pèche par excès et l'autre par défaut (5). Gardons-nous cependant d'exagérer ce caractère par lequel les vertus morales se distinguent des vertus intellectuelles (6). S'il est bien vrai en général que par essence et comme habitude, la vertu morale est comme un milieu, elle est, elle doit être au contraire un extrême si on l'envisage par rapport au bien (7). D'ailleurs, il faut bien l'avouer, il est des actions et des passions qui ne sont pas susceptibles de ce milieu, et qui par elles-mêmes doivent être évitées comme un mal ou un crime : ainsi, parmi les passions, l'envie, la malveillance et l'impudence ; parmi les actions, l'adultère, le vol et le meurtre (8). Cependant, en restant dans la généralité, on peut dire que chacune des principales vertus morales est placée entre deux vices, qui ont presque toujours un nom dans la lan-

(1) Mor. à Nic., II, 2, 4, 5. Voyez plus haut les ch. V et XIV, pass. On ne doit pas oublier qu'il s'agit ici des vertus de la sensibilité. — (2) Ibid., I, 13 fin ; II, 4. — (3) Ibid., II, 7 suiv. ; Mor. à Eud., II, 6 ; Gr. Mor., I, 2, 20. — (4) Mor. à Nic., II, 6 init. — (5) Ibid., ch. 2, p. 1104, a, l. 25. — (6) Ibid., II, 5, p. 1106, b, l. 16 ; I, 13 fin ; VI, 1, 13. — (7) Mor. à Nic., II, 6. — (8) Ibid., p. 1107, a, l. 18 suiv.

gue, comme on peut s'en assurer par le tableau suivant (1) :

VERTUS.	VICES.	
Courage.	Lâcheté.	Témérité.
Tempérance.	Intempérance.	Insensibilité.
Magnanimité.	Bassesse.	Orgueil.
Magnificence.	Lésinerie.	Ostentation.
Libéralité.	Avarice.	Prodigalité.
Amitié.	Malveillance	Flatterie.
Pudeur.	Étonnement stupide.	Impudence.
Respect de soi-même.	Adulation.	Insolence.
Sincérité.	Modestie affectée.	Jactance.
Honnête gaieté.	Rusticité.	Bouffonnerie.

Il faut distinguer avec soin dans les habitudes morales ce qui est un don de la nature et ce qui est l'effet de la vertu. Certaines qualités morales nous sont en effet comme innées, ou du moins nous les contractons de bonne heure; mais nous n'en restons pas à ces germes de vertus qui, sans la raison, nous seraient tout à fait nuisibles. La vertu proprement dite n'existe qu'avec la raison et suppose la prudence, et c'est pour cela que certains philosophes, entre autres Socrate, ont prétendu que toutes les vertus étaient des espèces de la prudence (2).

Tandis que les habitudes morales dépendent uniquement de la coutume et ont pour fonction de régler bien ou mal nos passions, les habitudes intellectuelles qui se rapportent à une partie plus excellente de l'âme, s'acquièrent et s'accroissent par voie d'enseignement (3).

---

(1) Ce tableau est tiré de la Morale à Eudème, II, 3, p. 1220, b. — (2) Mor. à Nic., VI, 13, p. 1144, b, pass. — (3) Ibid., II, 1 init.

Il faut faire entre les vertus intellectuelles la même distinction qu'entre les puissances de la partie raisonnable de l'âme, et puisqu'il y a dans cette partie deux puissances, l'une scientifique, l'autre logistique ou délibérative, il faut attribuer à chacune d'elles les vertus qui lui sont propres (1).

Les habitudes de la faculté scientifique sont la science et la sagesse; celles de la faculté délibérative sont la prudence et l'art, l'expérience, l'adresse et la sagacité : ces dernières habitudes ou vertus doivent être appelées pratiques, quand leur effet se borne à agir d'une certaine manière, et poétiques, lorsque leur action aboutit à une œuvre qui lui survit (2).

L'art est une habitude poétique, c'est-à-dire d'exécution, dirigée par un raisonnement vrai : il est bien évident d'ailleurs que l'art ne s'applique à produire que les choses qu'il est en notre pouvoir de faire ou de ne pas faire. Le défaut d'art est une habitude d'exécution qui porte sur les mêmes objets, mais qui se règle sur un faux raisonnement (3).

La prudence semble être la vertu par excellence : c'est une habitude pratique de bien délibérer sur les actions qui peuvent nous apporter quelque avantage, non pour la santé ou la force du corps, ou toute autre qualité particulière, mais en général pour le bien et le bonheur. La prudence n'est donc pas une science, puisqu'elle porte sur le contingent pratique, c'est-à-dire sur les objets de l'opinion; et elle n'est pas non

(1) Mor. à Nic., VI, 1; Gr. Mor., I, 35; Mor. à Eud., II, 1. — (2) Mor. à Nic., VI, 4, p. 1140, a, l. 1 suiv. — (3) Ibid., l. 10 et pass.

plus un art, puisqu'elle ne se propose aucun résultat matériel et qu'elle ne produit rien autre chose qu'une action (1).

La prudence a pour condition cette habileté qui souvent se rencontre sans la vertu, et qu'on appelle l'adresse (2).

L'expérience est la faculté qui fournit à l'art ses principes généraux : elle suppose plusieurs souvenirs et en résulte (3).

Enfin la sagacité est l'habitude de découvrir en toute question le terme moyen du syllogisme (4).

Telles sont les habitudes de l'entendement pratique. Quant à la partie scientifique et contemplative, son essence et sa forme propre, nous l'avons déjà dit, c'est la science. Mais on doit se souvenir que la science est une habitude de démonstration qui ne saurait embrasser les principes indémontrables. Or il n'y a de sagesse achevée que celle qui connaît les principes. La sagesse paraît donc tenir à la fois de l'intellect et de la science : c'est la science première, et la possession en est peut-être plus qu'humaine (5).

Il suit évidemment de tout ce que nous venons de dire que la sagesse, la science et l'intellect sont ce qu'il y a de plus précieux et de plus digne d'admiration (6).

Les autres habitudes intellectuelles sont, comme les habitudes morales, des objets d'éloge ou de

---

(1) Mor. à Nic., VI, 7, pass.; ch. 13; Mor. à Eud., liv. V, pass.; Gr. Mor., I, 35. — (2) Mor. à Nic., VI, 13, p. 1144, a. — (3) Métaph., I, 1, p. 980, b; p. 981, a. — (4) Dern. Anal., I, 34, § 1. — (5) Mor. à Nic., VI, 7, pass.; Gr. Mor., I, 35; Métaph., I, 1 pass. — (6) Τίμιον. Mor. à Nic., VI, 7, p. 1141, b, l. 2, 3. Cf. Gr. Mor., I, 2 init.

âme, par cela seul qu'elles sont vicieuses ou vertueuses (1). Toute vertu est louable, tout vice mérite qu'on le blâme, et la raison en est que ce sont choses volontaires et propres à l'homme (2); mais il nous faut expliquer comment et dans quel sens nos habitudes sont dites volontaires.

A en croire Socrate, il ne serait pas en notre pouvoir d'être vertueux ou vicieux : « Car, dit-il, jamais un homme à qui l'on demanderait s'il aime mieux être juste qu'injuste, ne préférera être injuste (3). » Un poëte a dit aussi : « Nul n'est méchant à dessein, ni heureux malgré lui (4). » Cette pensée nous paraît vraie sous un certain rapport, et fausse sous un autre : car sans doute nul homme n'est heureux malgré lui ; mais le vice est volontaire ainsi que la vertu. En effet, dans tous les cas où il dépend de nous d'agir, nous pouvons aussi ne pas agir : en sorte que si nous sommes maîtres de faire ce qui est bien, nous le sommes aussi de faire ce qui est mal. Or, si nous sommes maîtres de faire de bonnes ou de mauvaises actions, il dépendra donc de nous d'être bons ou méchants, dignes d'éloge ou de blâme. Dire que le vice n'est pas volontaire, c'est nier que l'homme ait en soi le principe de ses œuvres et qu'il en soit pour ainsi dire le père (5).

Il est vrai que les habitudes ne sont pas volontaires de la même manière que les actions particulières, et que, par exemple, lorsqu'on est devenu injuste par

---

(1) Mor. à Eud., II, 1, p. 1220, a, l. 5. — (2) Ibid., II, 6, 11; Gr. Mor., I, 2; Mor. à Nic., I, 13 fin. — (3) Gr. Mor., I, 9. — (4) Mor. à Nic., III, 7, p. 1113, b. — (5) Ibid. : ἀρχὴ καὶ γεννήτης τῶν πράξεων.

la pratique volontaire de l'injustice, on ne saura cesser tout d'un coup de l'être, pas plus qu'un homme qui se sera rendu malade par son intempérance, ne pourra recouvrer instantanément la santé, quand il le voudra. Mais toutes nos habitudes dépendent de nous dans leurs commencements, puisqu'elles résultent de la répétition de certains actes voulus et choisis librement (1).

Nous sommes donc jusqu'à un certain point cause de nos dispositions ou habitudes, et par conséquent de nos vertus et de nos vices. Rejeter sur la nature la responsabilité de nos fautes et de nos vices, c'est nous méconnaître nous-mêmes, comme auteurs de nos propres actions : c'est oublier que ce que nous avons fait suivant un choix libre et raisonné, il dépendait de nous de ne le point faire (2).

---

(1) Mor. à Nic., III, 7, p. 1114, a. — (2) Ibid., p. 1113, b; p. 1114, b.

CHAPITRE XXIII.

DU BIEN ET DU BONHEUR

(τὸ οὗ ἕνεκα, τὸ τέλος, τὸ ἀγαθόν, τὸ εὖ, ἡ εὐδαιμονία).

Tout ce que font les hommes est en vue du bien. C'est l'objet unique et dernier de tous leurs désirs, de tous leurs vœux, de toutes leurs actions, de toutes leurs pensées (1).

Le bien doit être entendu de deux manières et en deux sens différents, suivant que l'on considère le bien lui-même et la fin véritable et dernière, ou ce qui est en vue de la fin et du bien et qui, à cause de cela, est appelé du même nom (2).

Le bien par excellence, le bien souverain, c'est Dieu, acte pur et immobile, essence séparée, immatérielle et éternelle, être vivant, pensée parfaite, bonheur suprême, premier intelligible et premier désirable. Dieu est le bien du monde comme un général est le bien de son armée. De lui dépendent, à lui se rattachent tous les êtres. Tous aspirent à ce bien souverain, les uns le sachant et le voulant, les autres sans le savoir, par l'effet de ce désir immense qui anime toute la nature et la met en mouvement vers l'acte et la perfection (3).

---

(1) Mor. à Nic., I, 1; Polit., I, 1, § 1; Rhét., I, 5. — (2) De l'âme, II, 4, §§ 2, 5. — (3) Métaph., XII, 7, 9, 10; Topiq., III, 1, § 4; etc., etc.

Pour les êtres qui sont en mouvement, le bien, c'est l'action par laquelle ils tendent à se rapprocher du bien suprême et s'efforcent de participer en quelque mesure de la perfection suprême, de l'éternité, du bonheur et de la science (1).

Dans les plantes, l'action est faible et unique peut-être. La nutrition est leur seule puissance; leur acte dernier est de contribuer par la génération à la conservation et à la perpétuité de l'espèce (2).

Les animaux ont en partage la sensibilité, dont les fonctions sont plus nombreuses et plus excellentes. La sensation est déjà une connaissance, et les êtres qui en sont doués paraissent en possession d'un merveilleux privilége, quand on les compare à la nature pour ainsi dire morte des végétaux; mais que devient cette perfection, si on la met en regard de la pensée, de la sagesse et de la science (3)!

L'homme, résumé de la nature, possède seul la raison, le raisonnement, la science et la pensée. Il est capable de toutes sortes d'actions (4). Sa fin, son bien par excellence sera sans doute celle de toutes ces actions qui exprimera le mieux sa nature.

Trois genres de vie s'offrent à nous : la vie de plaisir, qui répond à notre sensibilité; la vie politique et active, qui met en œuvre la puissance délibérative de la partie raisonnable; enfin la vie contemplative de l'intellect ou entendement pur (5).

---

(1) Métaph., XI, 1, p. 1059, a, l. 36; De l'âme, II, 4, § 2. — (2) Voyez plus haut, ch. IV. — (3) Voyez plus haut, ch. V, p. 48; ch. XIV, p. 139 suiv.; ch. XIX, p. 206 suiv. — (4) Du ciel, II, 12, p. 292, b, l. 3 suiv. — (5) Mor. à Nic., I, 3, p. 1095, b; Mor. à Eud., I, 4.

Laissons de côté le premier de ces genres de vie. Si le bien consistait dans les plaisirs des sens, s'il résidait dans le boire et dans le manger, nous en serions réduits à envier le sort du bœuf Apis : ce n'est pas là le bien de l'homme (1), être raisonnable, pour qui le souverain bien doit être défini : l'activité de l'âme raisonnable dans une vie parfaite (2). Tout au plus peut-on accorder aux biens extérieurs (δυνάμεις) une certaine utilité pour nous procurer le loisir sans lequel il ne semble pas que nous puissions nous livrer à l'étude et contempler la vérité (3).

A considérer l'homme dans sa nature complexe, deux actes lui paraissent surtout essentiels, la volonté et la pensée, dont l'union compose le choix ou préférence, principe de toutes les vertus auxquelles nous donnons des éloges (4). Il semble donc que l'on doive proposer la vertu comme but à l'activité humaine, soit la vertu morale, soit plutôt les vertus de l'entendement pratique ou délibératif : la prudence surtout paraît être la vertu propre de l'homme (5). La vie politique dont elle est l'âme et l'essence s'adresse en effet à la volonté et à la partie raisonnable de l'âme (6). Mais elle n'emploie que la faculté délibérative ; elle n'a pour objet que le contingent et le périssable (7). Au-dessus de la lutte morale, objet de nos éloges, se trouve le prix de la lutte (8) ; au-dessus de la prudence la sa-

(1) Mor. à Eud., I, 5, p. 1215, b.— (2) Mor. à Nic., I, 5, 10, 13 ; Gr. Mor., I, 4 ; Mor. à Eud., II, 1. — (3) Gr. Mor., I, 2 ; Mor. à Nic., I, 8 ; Polit., V, 2, § 5. — (4) Τὰ ἐπαινετά. Gr. Mor., I, 2, p. 1183, a. — (5) Mor. à Nic., I, 5, 7 ; Polit., IV, 1. — (6) Mor. à Nic., VI, 5 et pass. — (7) Ibid., VI, 5, 13 ; Gr. Mor., I, 35.— (8) Τὰ τίμια au-dessus des ἐπαινετά. Gr. Mor., I, 2, 5, p. 1185, b, l. 9 ; Mor. à Nic., X, 7. Voyez M. Ravaisson, Essai sur la Métaph. d'Aristote, t. I, p. 478, 479.

gesse (1), au-dessus de l'opinion et du raisonnement qui s'ignorent eux-mêmes, la pensée parfaite qui est la pensée de la pensée (2).

Mais, dira t-on, la vie de l'entendement pur est plus qu'humaine (3) : Dieu seul est supérieur à la vertu (4). Oui, sans doute, c'est l'intellect divin qui brille dans l'humanité (5), et la vie de l'entendement est la vie divine dont l'homme ne paraît jouir que d'une manière fugitive (6). Mais l'essence et la fin de chaque être, c'est l'acte le meilleur et le plus excellent que comporte sa nature. Puisque l'homme, seul entre tous les animaux, participe du divin (7), il a le droit et le devoir d'agir conformément à cette partie la meilleure de lui-même, et c'est là son bien (8). L'intellect, il est vrai, est venu du dehors (9), mais il est en nous comme une lumière qui nous éclaire et qui nous dirige, nous rend capables de la pensée et de la science (10). C'est donc véritablement l'essence de notre âme, son bien souverain (11); et notre fin naturelle est de vivre conformément à l'entendement pur (12).

Là est le bien : là est aussi le bonheur, c'est-à-dire l'activité de l'âme qui jouit du bien souverain (13).

En effet, s'il n'est pas vrai de dire en général que le plaisir soit le bien, il est certain cependant qu'il

---

(1) Mor. à Nic., VI, 13, p. 1145, a. — (2) Métaph, XII, 9, p. 1074, a. — (3) Mor. à Nic., X, 7, p. 1177, b, l. 26. — (4) Gr. Mor., II, 5, p. 1200, b, l. 14. — (5) Mor. à Nic., l. c.; Part. des an., IV, 10. — (6) Mor. à Nic., X, 7; Métaph., XII, 9. — (7) Part. des anim., II, 10, p. 656, a, l. 78. — (8) Mor. à Nic., X, 7 fin. — (9) Gén. des anim., II, 3, 6. — (10) De l'âme, III, 5, §§ 1, 2. — (11) Mor. à Nic., IX, 4, 8; X, 7 fin. — (12) Gén. des anim., II, 3, p. 736, b, l. 4. — (13) Polit., IV, 1, pass.; Mor. à Nic., X, 6, pass.

accompagne tous les actes conformes à notre nature, qu'il en est le complément et l'achèvement (1). Il n'est donc pas un mal, et même on doit convenir que la notion du bien souverain implique une certaine satisfaction accordée à nos facultés naturelles (2). Il est des plaisirs méprisables; il en est qui sont naturellement désirables; d'autres sont pour ainsi dire intermédiaires (3). Le plaisir le plus pur s'attache à l'acte le plus parfait (4), et si la fin de toutes nos actions est le bien, c'est aussi le bonheur (5).

Dieu, l'acte pur et parfait, est souverainement heureux par la possession même du bien souverain (6). Le bonheur dont il jouit éternellement dans la contemplation ne nous est point refusé : nous rencontrons aussi à de rares intervalles cette félicité suprême (7), et la connaissance des principes nous procure d'ineffables jouissances (8).

Le bonheur est donc une action de l'âme, et il dépend de nous d'y atteindre (9), à la double condition, il est vrai, de l'expérience et de la vertu (10). Pour qu'il soit complet d'ailleurs, le loisir paraît indispensable, et par conséquent l'aisance et les biens de la vie et du corps (11). Mais comme la vertu de l'homme est essentiellement dans son âme, son bien est aussi le bien de l'âme (12). Il doit donc embrasser et chérir

---

(1) Polit., V, 7, § 7; Hist. des anim., VIII, 1 fin.— (2) Mor. à Nic., VIII, 7, p. 1158, a, l. 24, 25; X, 7, p. 1177, a. — (3) Ibid., VII, 6, p. 1148, a. — (4) Ibid, X, 5, p. 1175, b. — (5) Ibid., I, 1; X, 7. — (6) Métaph., XII, 7, 9. — (7) Ibid.; Mor. à Nic., X, 8, pass.— (8) Part. des anim., I, 5.— (9) Polit., IV, 3, § 5; Gr. Mor., I, 4; Poët., V, § 7. — (10) Polit., IV, 1, § 5; Mor. à Nic., I, 10, etc.— (11) Polit., II, 8, § 6; Mor. à Nic., X, 8, p. 1178, a, b. — (12) Gr. Mor., I, 4, pass.; Mor. à Nic., X, 7 fin.

cette partie essentielle de lui-même, qui seule survit à la dissolution du corps (1) : car seule elle est indépendante, séparable, éternelle (2).

(1) Métaph., XII, 3 fin. — (2) De l'âme, II, 2, § 9; III, 4, § 4; ch. 5, §§ 1, 2; etc.

SECONDE PARTIE.

CRITIQUE.

CHAPITRE I.

RÉSUMÉ GÉNÉRAL.

Nous avons parcouru, dans l'ordre qu'Aristote lui-même nous indiquait, le cercle entier des questions relatives à la nature et aux facultés de l'âme. Nous y avons répondu au nom d'Aristote, ses ouvrages à la main, et nous croyons avoir reproduit fidèlement sa pensée, sa méthode et jusqu'à son langage.

L'exposition qui précède fait connaître, au moins dans son ensemble et dans ses principaux détails, le système psychologique épars dans les divers écrits de ce grand philosophe. Il s'agit maintenant de nous rendre compte de ce système et de l'apprécier à la fois dans son idée générale et dans ses théories essentielles. Nous allons en retracer brièvement les traits les plus saillants, en nous efforçant dans ce résumé rapide de concilier l'exactitude et la clarté.

La science de l'âme, suivant Aristote, ne doit point se borner à l'étude de l'homme. C'est une grave er-

reur des premiers philosophes d'avoir cru qu'on pouvait fonder une science générale sur l'étude d'une seule espèce. Tout être animé, par cela seul qu'il vit, a une âme : chacun a la sienne, qui est son essence et sa forme propre. Toutes ces âmes ne sont point de même espèce, et celui qui n'en considère qu'une seule ignore toutes les autres. Pour donner une définition générale de l'âme, il faut avoir devant les yeux non-seulement l'homme, mais tous les autres animaux, non-seulement tous les animaux, mais encore les plantes, en un mot tout ce qui participe de la vie.

Tout corps naturel organisé pour vivre, et possédant ainsi la vie en puissance, la reçoit en acte et vit réellement, dès que l'âme pour laquelle il est fait vient s'unir à lui et lui imprimer sa forme. L'âme est donc la première entéléchie de ce corps, c'est-à-dire son premier but et son premier acte. En d'autres termes, l'âme est le principe de la vie.

Chaque être animé est composé d'âme et de corps, j'entends d'une certaine âme et d'un certain corps qui sont faits l'un pour l'autre, et dont l'union constitue la vie et la forme propre de cet être. Or la définition générale que nous venons de donner, par cela même qu'elle convient à toutes les âmes, n'en désigne aucune en particulier. Pour rendre compte d'une âme d'une certaine espèce, il ne suffit pas de dire qu'elle est un principe de vie, puisque cela ne lui est point particulier; il faut ajouter à cette notion générale le caractère ou la manière de vivre qui distingue cette âme de toutes les autres.

Tant que le principe de vie qui est dans un être ne s'est pas manifesté par ses actes propres, on peut

dire que ses puissances sont dans un état de sommeil. L'âme est présente, mais comme une simple disposition à la vie et à l'action. C'est l'usage qu'on fait de la vie qui lui donne tout son prix; c'est seulement lorsqu'elle s'éveille et agit que l'âme fait usage de la vie qui est en elle et par ses actes fait connaître sa nature.

La première fonction de la vie est la nutrition, c'est-à-dire l'acte par lequel l'âme convertit en aliments les substances étrangères et par l'action de la chaleur vitale les assimile à la substance du corps qu'elle anime : telle est la vie chez la plante. Dans l'animal, l'âme agit par sensation et par locomotion; dans l'homme elle s'élève jusqu'à la raison et à la pensée.

Ainsi, nutrition, sensation et locomotion, pensée, telles sont les formes essentielles de la vie dans les êtres de la nature. L'âme est donc ou végétative, ou sensitive, ou raisonnable, suivant que l'on considère la plante, l'animal ou l'homme. Telles sont les trois parties ou puissances qui distinguent essentiellement les différentes espèces d'âmes.

La puissance végétative, qui a pour acte la nutrition et pour but la génération et la reproduction de l'espèce, se rencontre seule dans la plante; mais elle se retrouve également dans les êtres naturels qui ont en partage des facultés plus hautes. De même que dans la série des figures géométriques, le triangle est contenu au moins en puissance dans le quadrilatère, le quadrilatère dans le pen agone, et ainsi de suite, chaque terme supérieur impliquant le terme inférieur, de même dans la série des êtres vivants,

la puissance sensitive ne va point sans la nutritive, ni la puissance raisonnable sans la sensibilité. Mais chaque âme est définie par sa faculté la plus excellente.

La puissance sensitive constitue l'essence de l'animal. Son acte propre est la sensation qui a pour objet les choses sensibles. Ses parties sont les cinq sens particuliers et le sens premier ou commun, qui est le siége de l'imagination et de la mémoire. Les actes de la sensibilité sont terminés et caractérisés par le plaisir ou par la peine, d'où résultent pour l'animal les désirs et la passion, en un mot l'appétit, principe immédiat de la locomotion. Si tels sont tous les effets de la puissance sensitive, on peut dire que l'âme des animaux est définie surtout par deux choses : la connaissance et le mouvement.

Mais il est un animal, l'homme, chez qui ces deux actes se produisent sous une forme plus parfaite. La connaissance pour lui n'est pas uniquement l'œuvre de la sensation : elle résulte aussi de la pensée. De même le mouvement chez l'homme n'est plus seulement l'effet spontané, mais machinal, de l'appétit sensitif : c'est une action qui a son principe dans la volonté, et qui part d'un choix libre et moral. L'homme donc, seul entre tous les animaux, est doué d'entendement et de volonté. Or la volonté n'est que l'appétit gouverné ou du moins éclairé par l'entendement : c'est donc en cette dernière partie de notre âme que réside notre véritable essence.

L'homme est le but et le résumé de la nature. Il possède toutes les puissances et les facultés des êtres inférieurs, et il y ajoute celle-là même qui le con-

stitue. Étudier l'homme c'est donc étudier toute la nature.

Attachons-nous à l'étude de l'âme humaine, et laissant de côté la partie par laquelle nous ressemblons aux derniers des êtres animés, aux végétaux, considérons en nous l'homme et l'animal, c'est-à-dire tout à la fois la connaissance que fournit la sensation et celle qui consiste dans la pensée, le mouvement qui résulte de l'appétit et l'action dont la volonté est la cause.

Toute connaissance est relative à quelque objet dont elle dépend. Aussi est-ce d'après leurs objets que les connaissances doivent être divisées.

Autant il y a d'objets essentiellement différents, autant il faut admettre de puissances distinctes dans l'âme : car la nature nous a donné, pour entrer en relation avec chaque objet, une propriété qui s'y rapporte et y ressemble en quelque façon. Or tout objet est nécessairement ou sensible ou intelligible. Il y a donc deux connaissances, l'une sensible ; l'autre intelligible, et par conséquent deux parties de l'âme essentiellement distinctes, savoir la sensibilité et l'intelligence ou entendement.

Les objets sensibles sont ou particuliers ou communs. De là dans la sensibilité la distinction des sens particuliers et d'un sens commun.

Les sensibles propres ou particuliers sont de cinq espèces, savoir : la couleur, le son, l'odeur, la saveur et le contact par lequel sont connus le froid et le chaud, le dur et le mou, le sec et l'humide, c'est-à-dire les qualités élémentaires des corps en tant que corps. A ces cinq objets différents correspondent cinq

sens particuliers : le toucher, le goût, l'odorat, l'ouïe et la vue.

Les sensibles communs sont l'étendue et le nombre, le mouvement et le temps. Ces qualités communes ne sont connues en elles-mêmes par aucun sens particulier, mais par un sens général et premier.

Les objets sensibles, propres ou communs, sont en puissance ou en acte De là aussi pour la sensibilité deux états bien différents, suivant qu'elle est simplement en puissance par rapport à son objet, ou qu'elle s'y applique en effet par une sensation actuelle.

Or la sensibilité peut être en puissance de deux manières. Elle est d'abord en puissance dans l'animal qui vient d'être engendré et qui n'a encore que la vie de la plante, la vie nutritive. Puis, lorsque l'animal proprement dit est formé, c'est-à dire lorsqu'il possède au moins le sens du toucher, la sensibilité est dite en puissance, toutes les fois qu'elle ne s'exerce point. C'est ce dernier état seulement que nous avons en vue, quand nous disons que la sensation est en puissance par rapport à son objet.

L'acte est supérieur à la puissance; l'usage actuel de la vue par exemple est préférable à la possession sans l'usage. Toute puissance est en vue d'un acte qui lui donne son prix, qui est sa fin et son bien. La sensibilité a donc, par sa nature même, une tendance à l'acte (1). Mais pour passer de la puissance à l'exercice de cette puissance, elle a besoin de quelque objet qui agisse sur elle et la mette en mouvement; car

(1) Εἰς τοῦτο ἄγει. De la sensat., IV, § 10.

tout ce qui est mû suppose un moteur en acte; rien de ce qui est en puissance ne passe à l'acte sans le concours de quelque chose qui est présentement en acte.

Ce qui détermine à l'action la puissance de sentir, c'est l'objet sensible en acte.

L'objet sensible meut le sens et y produit la sensation, mais par un intermédiaire. La sensation est une affection commune au corps et à l'âme : elle ne se produit dans l'âme que par le moyen du corps et des organes.

La puissance sensitive est répandue dans le corps tout entier; mais elle réside particulièrement au cœur : là est le principe de toute sensation, le siége du premier sensitif, et le centre où aboutissent les impressions des sens particuliers. Mais chacun de ceux-ci possède en outre un organe propre, auquel il est intimement uni, et dont il est l'âme et l'essence. Le toucher et le goût ont leurs organes dans le voisinage du cœur, les trois autres sens sont logés dans la tête, au cerveau.

Si l'objet sensible était placé immédiatement sur l'organe du sens, il n'y produirait point de sensation. Il n'a de prise sur le sens que par un milieu, qui est la chair pour le toucher, l'air ou l'eau pour les autres sens. Ce milieu, qu'il soit dans notre corps lui-même, ou qu'il soit un corps étranger, étant mis en mouvement par l'objet sensible, transmet ce mouvement à l'organe du sens qui entre alors seulement en exercice. Toutefois l'action est continue et simultanée. L'acte de l'objet sensible et l'acte de la sensation ont lieu tout ensemble.

L'acte de ce qui agit et l'acte de ce qui pâtit se passent tous deux en l'être doué de sensibilité, et s'y confondent en un seul acte où la sensation est devenue pour ainsi dire semblable à son objet.

Faut-il donc croire avec les anciens philosophes que, chaque chose étant connue par son semblable et ne pouvant être connue que par lui, c'est l'union du sensible avec ce qui lui ressemble en nous qui produit la sensation et la connaissance? Il n'en est rien. Avant l'acte, le sens ne ressemble point à son objet; tant qu'il est en puissance, il est en quelque sorte indifférent pour les qualités contraires qu'il est susceptible de recevoir et qu'il comporte également. L'organe du toucher par exemple n'est ni chaud ni froid, mais sa nature est dans une situation moyenne, qui lui permet de devenir l'un ou l'autre, pourvu qu'il n'y ait point d'excès dans la qualité sensible et dans l'impression dont elle est la cause. Donc, avant que l'objet soit en acte et qu'il ait fait impression, le sens lui est comme étranger; c'est dans l'acte et par l'acte seulement qu'il lui est rendu semblable; et comme ce changement n'est pour la sensibilité que l'exercice de sa propre puissance et un achèvement de sa nature, on peut dire du sens avec une égale vérité, qu'il pâtit en quelque façon, qu'il subit une sorte de mouvement et d'altération, et en même temps qu'il ne subit ni passion, ni mouvement, ni altération proprement dite. C'est en effet sans sortir d'elle-même, sans cesser d'être elle-même que la puissance sensitive devient les objets en passant à l'acte. Je le répète, c'est en elle que se produit son acte propre et l'acte de l'objet.

Au reste, quand on dit que la sensibilité en acte est semblable aux objets, ou qu'elle reçoit les objets, il est clair que l'on ne parle pas des objets eux-mêmes, mais bien de leurs formes ou qualités; car de même que la cire reçoit la figure du cachet qu'on y imprime, et non la matière, l'or ou l'argent dont est fait ce cachet, de même on peut définir le sens : ce qui reçoit les formes sensibles sans leur matière. La matière en effet n'est pas perceptible par elle-même; on ne connaît un objet quelconque que par sa forme et par son acte. La sensibilité en acte étant semblable à la forme de son objet, on peut dire qu'elle est elle-même la forme des choses sensibles.

Chaque sens portant sur un genre d'objets propres, est capable des contraires dans ce genre, et quoiqu'il ne puisse les recevoir tous les deux à la fois, il lui suffit d'en connaître un pour juger de l'autre. Chaque sens est ainsi comme la limite commune des oppositions que présente son objet, ou comme le moyen terme qui compare et mesure les espèces et les formes contraires. C'est ainsi que la vue connaît le blanc et le noir et les différences secondaires comprises sous cette opposition première. L'ouïe connaît le grave, l'aigu et les sons intermédiaires; l'odorat et le goût jugent des odeurs et des saveurs douces et amères. Il en est de même du toucher, quoiqu'on ne puisse exprimer en un seul terme l'opposition unique et première de son objet propre. Mais aucun sens ne saurait percevoir l'excès des qualités sensibles, parce que cet excès, en rompant l'équilibre et l'harmonie essentielle du sens, rend par là même la sensation impossible.

Autre chose est voir une couleur, autre chose est connaître qu'on voit. On pourrait donc penser que cette seconde connaissance vient d'une autre source que la perception elle-même. Mais si l'on réfléchit que l'acte de l'objet senti est identique à l'acte du sujet qui sent, on comprendra que c'est un même sens qui, en percevant son objet, perçoit sa propre opération. Le sens devenant semblable à ce qu'il connaît en acte, devient par cela seul perceptible à lui-même en quelque façon, et c'est alors qu'il y a connaissance véritable, acte complet de la sensibilité : car pour l'être qui en est doué, sentir qu'il sent, c'est être.

De même que chaque sens particulier compare les oppositions, les différences et les nuances diverses de son objet propre, parce qu'il est la limite commune où elles se rencontrent, de même le sens premier et commun, dont le siége est au cœur, étant la limite commune où aboutissent tous les sens particuliers, est aussi le terme moyen qui les mesure ; seul il peut comparer les données diverses de nos sens ; seul il en connaît les ressemblances et les différences ; seul enfin il en extrait les éléments communs, et connaît en elles-mêmes ces qualités communes que les sens particuliers n'aperçoivent que par certains côtés, savoir : l'étendue, le mouvement, le temps et le nombre.

Le premier sensitif n'est pas seulement le centre des sens particuliers ; il en est le principe. Toutes nos sensations l'affectent et le modifient, et chaque sens particulier lui communique toutes ses impressions. C'est lui qui touche par le toucher et qui voit par la vue. Son action est aussi plus continue que celle des sens

particuliers, et tandis que ceux-ci, cédant à la fatigue, nous abandonnent dans l'inertie du sommeil, la sensibilité agit encore dans le premier sensitif, et vit du moins par l'imagination.

La sensation est souvent accusée d'erreur. Pour apprécier ce reproche à sa juste valeur, il faut établir entre les objets de nos sens une distinction importante.

Parmi les objets sensibles, les uns, propres ou communs, sont sensibles par eux-mêmes; d'autres ne le sont que par accident. J'appelle sensible par soi-même un objet que je perçois actuellement par le sens qui s'y rapporte, la couleur que je vois, le son que j'entends. J'appelle sensible par accident un objet dont je juge par un sens autre que celui auquel il se rapporte proprement, comme cela nous arrive quand nous avons associé ensemble deux faits sensibles : l'un des deux venant à se produire et un seul de nos sens étant affecté, nous jugeons néanmoins des deux faits, comme si tous les deux nous étaient connus actuellement. Si par exemple un corps a été connu à la fois par la vue comme blanc et par le toucher comme froid, la vue s'y appliquant seule en un moment donné, nous ne jugeons pas seulement que ce corps est blanc, nous disons encore qu'il est froid, quoique le sens qui juge du chaud et du froid n'ait pas été consulté. La vue ne peut juger du froid que par accident, et ce sont les objets ainsi connus d'une manière indirecte que j'appelle sensibles par accident.

Or la sensation, quand elle porte sur les sensibles par accident, peut être tantôt vraie, tantôt fausse.

Mais quand elle porte sur ses objets propres et en général sur ce qui est sensible de soi-même, elle est toujours vraie, pourvu que l'on consulte, non pas un homme privé de ses sens par la maladie ou par quelque accident, mais l'homme bien portant et dont les sens sont en bon état. On ne peut pas non plus opposer sérieusement les rêveries de celui qui dort à la connaissance claire et distincte de l'homme qui veille; et quant à supposer qu'on n'est jamais bien sûr de ne pas rêver alors qu'on voit et qu'on entend en acte, cette objection est sans valeur contre le témoignage de nos sens; car personne ne saurait se faire sérieusement cette question : Suis-je endormi? suis-je éveillé?

Lorsqu'un de nos sens a été induit en erreur, soit parce qu'il jugeait d'un objet sensible par accident, soit parce qu'il était dans un état de maladie ou d'imperfection, son jugement peut être corrigé par une faculté supérieure. C'est ainsi que la vue redresse le toucher, et qu'elle peut à son tour être redressée par le sens commun ou par l'entendement.

A la sensation proprement dite succède un acte qui en résulte et qui lui est pareil : c'est l'imagination ou fantaisie. Après l'éloignement de l'objet sensible que nous avons perçu, quelque chose demeure dans l'âme, et ce n'est ni la sensation elle-même ni l'objet, mais la forme de cet objet, c'est-à-dire une idée sensible qui persiste au premier sensitif et qui peut devenir un objet de perception. Nous pouvons donc nous représenter un objet absent, si le sens commun s'applique à son idée sensible : car alors il se produit dans la sensibilité un mouvement pareil à

celui qu'y produirait l'objet lui-même. Lorsque l'idée sensible est ainsi devenue représentation ou image de son objet, il y a, non pas sensation, mais fantaisie ou imagination. Cet acte, on le voit, dépend de la sensibilité et s'y rapporte essentiellement.

Lorsque les représentations ont lieu pendant le sommeil, la perception de ces images constitue proprement l'état de rêve.

Un des caractères distinctifs de la fantaisie, comparée à la sensation, c'est qu'elle peut porter sur des choses absentes et sur des faits accomplis, tandis que la sensation n'a pour objet que le présent. Tant que l'imagination ne fait que contempler une image, elle n'offre rien de particulier et ne change point de nom; mais si à cette perception elle ajoute la double notion de l'objet que représente cette image et du temps écoulé depuis que nous l'avons connu, alors l'imagination prend le nom de souvenir, et l'habitude du souvenir constitue la mémoire.

La fantaisie, le rêve et le souvenir sont des modes du premier sensitif, et par conséquent ils appartiennent à la sensibilité. C'est pourquoi on les fait rentrer dans la vie sensitive de l'animal, bien que tous les animaux n'en soient pas également pourvus.

L'imagination, sous ses différents aspects, est l'acte le plus élevé de la puissance sensitive et de la vie animale. La représentation en acte est le dernier résultat de la sensation, et déjà ce n'est plus une chose sensible. Elle est supérieure à l'idée sensible, en ce que celle-ci a une matière, tandis que la représentation en acte est sans aucune matière en elle-même. Mais comparée à la pensée, l'image ne con-

tient en acte et dans sa pureté que la forme sensible de l'objet particulier et individuel. La forme intelligible et la pensée n'y sont encore qu'en puissance.

Telle est la nature, tels sont les degrés de la connaissance sensitive, c'est-à-dire de celle qui se rencontre chez les animaux autres que l'homme. C'est par là que débute l'homme lui-même. Car de même que l'animal commence par la vie nutritive, de même l'âme humaine ne vit d'abord que par les sens et par la puissance sensitive. L'entendement n'y paraît que plus tard, et c'est du dehors que l'intellect vient s'y ajouter.

L'entendement diffère de la sensibilité, comme la pensée diffère de la sensation ou l'objet intelligible de l'objet sensible.

La sensation a pour objet les choses particulières, individuelles, qui ont une matière et qui sont extérieures. Elle ne connaît que le fait et n'atteint pas la cause.

L'objet intelligible au contraire est général, universel, présent dans l'âme, et l'intelligible par excellence, c'est la cause et l'essence immatérielle, ce sont les principes.

Parmi les principes, les uns ne sauraient être autrement qu'on ne les conçoit, ils sont nécessaires; les autres pourraient être autrement qu'ils ne sont pensés, ils sont contingents. Il y a donc lieu de diviser l'entendement comme son objet en deux parties, l'une s'appliquant au nécessaire, l'autre portant sur le contingent : la première de ces deux parties est dite scientifique, c'est l'entendement pur ou intellect contemplatif; la seconde est dite logistique ou dé-

libérative, et comprend l'entendement pratique.

De plus, les principes sont en acte ou en puissance; ces deux états de l'intelligible déterminent deux états semblables dans l'entendement : il est aussi en puissance ou en acte.

L'entendement, comme la sensibilité, peut être en puissance de deux manières. Il est en puissance dans l'homme, tant que celui-ci ne vit que par la puissance sensitive. Puis lorsque plus tard la faculté de penser lui est donnée en partage, elle est encore en puissance par rapport à son objet, tant qu'elle ne le pense point en acte. Essayons d'expliquer ce double passage de la puissance à l'acte : nous aurons expliqué par cela même en quoi la connaissance intelligible diffère de la connaissance sensible, et comment l'homme succède en nous à l'animal, sous le rapport de la connaissance.

Les principes, dont l'acte constitue l'intelligible, ne sont qu'en puissance dans l'universel : car l'universel est matière par rapport à la cause et à l'essence.

L'universel à son tour est en quelque façon dans les objets sensibles : il est par conséquent accessible en une certaine mesure à la sensation. En effet, cette couleur particulière que je perçois est une couleur en général, en sorte que ma sensation qui ne connaît directement qu'un objet individuel, atteint néanmoins l'universel en tant qu'il est contenu dans le particulier. Ajoutons à cela que l'universel n'a point d'existence séparée en dehors des individus, et que sans la connaissance des individus il serait impossible de s'élever à la notion du genre. On peut donc dire que

jusqu'à un certain point la sensation contient la science en puissance. Mais s'il est vrai que dans l'homme la pensée présuppose la sensation, comment encore une fois peut-on expliquer le passage de l'une à l'autre?

La sensibilité, nous l'avons vu, ne perçoit point la matière de son objet, mais seulement la forme ou la qualité dont elle a été affectée et à laquelle elle a été rendue semblable. Lorsque l'objet de la sensation a disparu, ou lorsqu'il a cessé d'agir sur nous, le sens commun en conserve la forme ou l'idée, encore tout individuelle, et par conséquent matérielle et sensible. Cette forme ou idée sensible dégagée de sa matière par l'effet de l'imagination, devient ce que nous avons appelé une représentation ou une image, et c'est cette image qui est le premier objet de la pensée. En effet, quand plusieurs sensations se sont produites, laissant dans l'âme après elles des images immatérielles d'objets particuliers, nous sommes d'abord frappés des différences qui les séparent, et nous ne nous arrêtons à aucune de ces notions, parce que nous n'avons pas encore aperçu un point fixe où nous puissions les rattacher. Mais si par l'abstraction nous écartons les différences, alors, par un mouvement naturel qui porte l'esprit du particulier au général, nous nous élevons à la conception du caractère commun à tous ces objets ; nous apercevons ce qui en fait la ressemblance et l'unité, c'est-à-dire le genre ou l'universel. C'est alors que l'image devient un objet de pensée (νόημα). Or le procédé par lequel nous nous élevons du particulier à l'universel est l'induction, premier point de départ de la science. Nous

pouvons ainsi concevoir plusieurs genres ou universels, et en opérant sur eux de la même manière, arriver à quelque terme premier et indivisible qui ne se puisse ramener à aucun autre. C'est ainsi que par degrés l'esprit s'élève jusqu'à la conception des dix genres premiers ou catégories qui président à toute pensée, à tout raisonnement.

L'universel est donc aperçu par le moyen de l'induction ; mais l'universel est encore quelque chose d'indéterminé. Il est le point de départ et la matière de la science ; il n'en devient le principe propre que lorsqu'il a été déterminé par la définition qui fait connaître la forme et l'essence. L'induction n'est donc pas le seul fondement de la connaissance scientifique : il y faut ajouter la définition.

L'universel étant plus voisin de la sensation, est plus accessible et plus notoire que les principes à notre point de vue. Mais d'une manière absolue, rien n'est plus notoire que les principes. La pensée par excellence, la pensée en acte est donc celle qui porte sur les principes.

On voit par ce que nous venons de dire que sans la sensation la pensée serait impossible; car on ne peut induire l'universel que du particulier, et le particulier ne nous est connu que par la sensation. Là donc où la sensation est accompagnée d'imagination et de mémoire, là seulement, dis-je, la pensée est possible : là seulement il y a entendement en puissance, parce que la sensation et l'expérience sont la condition indispensable de l'induction, laquelle à son tour peut seule atteindre l'universel.

Mais quoi, les principes ne sont-ils pas ce qu'il y

a de plus notoire? Leur évidence est-elle donc dérivée de celle des choses sensibles? N'avons-nous pas dit aussi que rien ne passe de la puissance à l'acte sans le concours de quelque chose qui soit en acte? Où est donc l'intelligible en acte qui fait que l'entendement passe de la puissance à l'acte?

Tant que l'intellect n'est devenu aucun des intelligibles, il est toujours en puissance : il ne pense point. Pour penser en acte, il lui faut le concours de l'intelligible en acte, c'est-à-dire de l'intellect lui-même qui est le principe des principes, j'entends de l'intellect divin, qui est en acte et qui se pense éternellement lui-même. C'est cette lumière éternelle et divine, venue du dehors en nous, qui achève notre nature et constitue définitivement notre essence, en apportant l'unité dans nos conceptions, en éclairant les objets de notre pensée, et en faisant ainsi passer à l'acte et ces objets et notre pensée elle-même (1). Alors seulement l'intellect est en nous comme une habitude qui nous est propre; alors seulement il pense en acte, et devenu intelligible il se pense lui-même; alors seulement il est l'organe spirituel de l'âme (2) et la forme des formes (3). L'intellect en acte est éternel et pense toujours (4), et sa pensée, identique à son objet, se pense elle-même.

C'est par cette partie divine de notre âme que nous concevons les principes, par lesquels seuls nous pouvons connaître tout le reste.

---

(1) De l'âme, III, 5, § 2; Métaph., XII, 7, 9; XIII, 2; Génér. des anim., II, 3, p. 736, b, l. 28, et ch. 6, p. 744, b, l. 21; Mor. à Nic., VI, 13, p. 1144, b, l. 10 suiv.; X, 7, p. 1177, b, l. 28, 30.—(2) Probl., XXX, 5. — (3) De l'âme, III, 8, § 2. — (4) Ibid., ch. 5, § 2.

Les objets propres de l'intellect sont les essences et les notions indivisibles, que nous concevons en une pensée et en un temps également indivisibles. L'erreur ne s'attache jamais aux objets et aux pensées de ce genre. L'intellect qui pense les principes et les essences indivisibles est éternellement vrai. L'erreur ne se produit que là où il y a combinaison (συμπλοκή) de termes, c'est-à-dire affirmation ou négation.

Les termes indivisibles de notre pensée s'expriment dans le langage par des mots sans lien entre eux.

Les affirmations et les négations s'expriment par des propositions. Toute proposition, affirmative ou négative, est vraie ou fausse.

Lorsque deux propositions étant admises, il en résulte nécessairement une troisième différente des deux premières, mais qui a un terme commun avec chacune d'elles, une telle énonciation s'appelle syllogisme. Le syllogisme est démonstratif, lorsqu'il produit la science, c'est-à-dire, lorsqu'il nous fait connaître une chose par sa cause, en sorte que cette chose ne saurait être autrement que nous ne la concevons.

La proposition et le syllogisme du contingent, du probable et de l'apparence, appartiennent à la partie logistique de l'entendement. Cette partie en effet a pour actes principaux l'opinion, la réminiscence et la délibération.

L'opinion n'est autre chose que la conception d'une proposition immédiate, se rapportant proprement au contingent et par accident au nécessaire, quand il n'est point connu pour tel.

La réminiscence est le mouvement de l'esprit qui

recherche à l'aide de la mémoire une impression, une opinion ou une pensée scientifique déjà connue. Cette recherche se fait par voie de syllogisme et se fonde sur les rapports de succession, de contiguïté, d'opposition ou de ressemblance qui existent entre les objets de la connaissance.

Enfin le principal usage du syllogisme du contingent a lieu dans la délibération, syllogisme qui se fonde sur les deux idées du bien et du possible. Le bien réel ou apparent nous étant proposé par la pensée pure, ou par l'opinion, ou par la fantaisie, dès que l'idée de ce que nous pouvons faire nous a été donnée par une opinion particulière, par la fantaisie ou par la sensation, nous tirons de là comme conclusion la nécessité d'agir conformément à ces principes, et le terme où s'arrête notre pensée est le point de départ et le commencement de l'action.

Mais il est temps d'expliquer ce second fait qui, avec la connaissance, caractérise la vie de l'animal et celle de l'homme : je veux parler du mouvement et de l'action.

Tout acte de l'âme, soit dans sa partie sensitive, soit dans sa partie intellectuelle, est terminé ou caractérisé par un sentiment de plaisir ou de peine. Le plaisir est un mouvement de l'âme qui, par un effet soudain et sensible, nous procure un état conforme à notre nature présente. La douleur est tout le contraire. Le plaisir est donc l'achèvement de tout acte conforme à la nature et au bien. Le plaisir et la peine sont les manières d'être de la sensibilité à l'égard du bien et du mal; et c'est le propre du plaisir de provoquer dans l'âme un appétit ou mouvement de

recherche, comme c'est le propre de la peine de nous inspirer de la répugnance pour son objet. L'appétit est mû par le bien ou par le plaisir, réel ou apparent, et il meut à son tour l'animal en vue de cette fin : aussi est-il le principe de tout mouvement et de toute action.

L'appétit est de trois espèces : il comprend le désir, la passion et la volonté.

Le désir est l'appétit de l'agréable ou du plaisir. Tantôt il exprime un besoin naturel et se rapporte à quelque chose qui nous est nécessaire, tels sont les désirs de la faim, de la soif, et l'appétit du sexe. Tantôt les désirs, sans cesser d'être naturels, s'attachent au superflu, à ce qui n'est pas indispensable pour notre conservation et celle de l'espèce : tels sont les désirs de la propriété et de la richesse, de la domination ou de la supériorité sur nos semblables, de l'estime et des honneurs. Mais qu'ils aient pour objet le nécessaire ou le superflu, nos désirs témoignent tous d'un besoin et sont accompagnés d'une certaine souffrance, en sorte que le plaisir où ils nous conduisent paraît bien moins désirable pour lui-même que comme moyen d'échapper à la douleur.

La passion est, aussi bien que le désir, une source de plaisirs et de peines. Elle est le principe de deux affections contraires, l'amour et la haine. Elle n'est point l'effet du choix et de la réflexion : aussi se rencontre-t-elle chez les animaux autres que l'homme; mais elle diffère du désir en ce qu'elle est bien plus capable que lui d'entendre jusqu'à un certain point les ordres de la raison.

La passion et le désir sont les deux formes de

l'appétit sensitif et non raisonnable, c'est-à-dire de l'appétit proprement dit.

Cet appétit animal est toujours accompagné de fantaisie, car c'est l'imagination qui lui donne la connaissance de son objet, et lorsque cet objet lui est connu, l'appétit dispose le corps au mouvement par le moyen des passions.

Les passions sont tous les mouvements de l'âme qui troublent le jugement et qui sont accompagnés ou suivis de plaisir ou de peine. Tels sont le désir, la passion et les émotions qui sont l'effet de l'un ou de l'autre, comme la colère, l'audace, la pitié, la crainte, l'indignation, la pudeur, la joie, la tristesse, la compassion et l'envie. Toute passion est accompagnée de chaud et de froid dans le corps, et c'est ainsi que par les passions l'appétit agit sur les organes de la locomotion et les dispose au mouvement.

Le mouvement, de quelque nature qu'il soit, suppose toujours trois choses : un moteur immobile, un objet mû et quelque chose d'intermédiaire qui est mû et qui meut tout ensemble. Dans le mouvement de locomotion qui se produit chez l'animal, l'objet qui est mû, c'est le corps; le moteur immobile, c'est le désirable ou la notion du désirable; et le moteur mobile, la cause immédiate de la locomotion, c'est l'appétit qui est mû par la fantaisie et qui meut à son tour l'animal.

Le mouvement local se rencontre chez les animaux autres que l'homme, parce que tous ont quelque appétit; mais l'homme seul a le privilége de l'action, parce que l'action résulte de la volonté et suppose la raison.

La volonté n'est autre chose que l'appétit dans la partie logistique de l'âme humaine. C'est un appétit raisonnable qui recherche le bien pour lui-même.

La volonté combinée avec le raisonnement produit la détermination libre, le choix ou préférence raisonnée. Le choix est un acte tout à fait propre à l'homme, puisqu'il suppose à la fois la volonté et la pensée : il ne résulte pas de l'une ou de l'autre exclusivement, mais toutes deux concourent à le produire, et il n'est que deux manières de le définir : c'est ou l'appétit réglé par la pensée, ou la pensée déterminée par l'appétit. En un mot le libre choix exprime toute notre nature dans ce qu'elle a d'essentiel, et l'on peut dire que le choix, c'est l'homme tout entier (1).

En effet, si nous voulons nous rendre compte de ce qui nous élève au-dessus de tous les autres animaux, doués comme nous de connaissance et de mouvement, nous trouverons que le caractère distinctif de l'homme consiste dans la forme la plus éminente de ces deux actes. A ne prendre que l'appétit, l'homme seul possède l'appétit raisonnable, la volonté. A considérer la connaissance, l'homme a seul en partage la raison, l'intellect, la pensée pure. La nature tout entière de l'homme se résume dans ces trois mots : corps, appétit, intelligence (2). Mais s'il est de bonne logique de définir un être par son essence et de regarder comme son essence la partie la plus excellente de lui-même, nous définirons l'homme par la partie scienti-

(1) Mor. à Nic., VI, 2, p. 1139, b, l. 5. — (2) Polit., IV, 13, § 23.

fique de l'entendement, et nous dirons de lui que c'est *un animal capable de science* (1).

C'est parce que l'homme a seul la raison et la volonté, et par suite le choix de ses actions, qu'il est seul capable de la vertu soit intellectuelle, soit même morale.

On trouve bien, il est vrai, dans les enfants et dans certains animaux des semences de certaines vertus morales, telles que le courage, la douceur, la tempérance et autres de ce genre; mais il n'y a vertu et vice que là où l'on peut appliquer l'éloge et le blâme. Or on ne peut louer ou blâmer que les actions ou les habitudes dont le principe est dans la volonté ou dans le choix de l'homme. Ce n'est que sous l'influence de la volonté et de la raison que se contracte une habitude vertueuse ou vicieuse. L'habitude vertueuse est celle qui est conforme à notre nature et à notre bien; l'habitude vicieuse est celle qui n'y est pas conforme.

La sensibilité et l'entendement ont leurs habitudes propres. Les vertus de la sensibilité sont celles qui naissent de nos coutumes et de nos mœurs, et qui pour cette raison sont appelées morales. Elles se rapportent à nos sentiments de plaisir et de peine, et consistent en une certaine modération dans l'usage que nous en faisons; de telle sorte qu'elles tiennent pour ainsi dire le milieu entre le trop et le trop peu, entre l'excès et le défaut en chaque genre.

Les vertus intellectuelles ou de l'entendement sont

---

(1) Top., V, 1, § 4. Voyez la critique que fait Descartes de cette définition, dans la IIe Médit.

de deux sortes : les unes se rapportent à la partie délibérative et se résument dans l'art et la prudence, ou sagesse pratique; les autres se produisent dans la partie scientifique : ce sont la sagesse proprement dite et la science.

Le plaisir accompagne l'exercice de chacune de nos habitudes; le plaisir le plus pur et le plus noble est celui qui résulte du plus grand bien.

Si l'homme est par essence capable de la science, son bien consistera dans la possession et l'usage actuel de la science, c'est-à-dire dans la contemplation et dans le bonheur indicible qui s'y attache.

CHAPITRE II.

DE LA SCIENCE DE L'AME, TELLE QUE L'A COMPRISE ARISTOTE.

Le résumé qu'on vient de lire indique clairement l'objet et les limites de la critique que nous allons essayer. En rattachant à quelques points principaux la doctrine d'Aristote, notre intention a été de circonscrire à l'avance notre nouvelle tâche.

Le but principal de ce travail étant de faire connaître l'état de la science psychologique dans Aristote, il ne s'agit dans cette seconde partie que d'achever en quelque sorte notre exposition, en montrant la distance qui nous sépare de ce philosophe, en faisant ressortir la différence des temps et des méthodes, et en indiquant les progrès qui se sont accomplis en certaines parties de la science. Soit que nous exprimions un éloge sommaire, soit que nous émettions quelques doutes, nous aurons à cœur de parler au nom du sens commun interprété par la philosophie moderne et surtout par la grande doctrine de Descartes.

La première question qui se présente est de savoir quel est l'objet propre de la science de l'âme. Aristote attribue à cette science un très-vaste domaine, quoique ce ne soit à ses yeux qu'un chapitre de la science universelle. Je trouve ici dès le début une opposition flagrante entre l'esprit analytique de la science moderne, qui va toujours se divisant et se

spécialisant pour ainsi dire, et le caractère synthétique de l'entreprise d'Aristote. Ce n'est pas assez pour lui d'embrasser en une même étude l'âme et le corps et de confondre ainsi la physiologie et la psychologie. Je n'insiste pas tout d'abord sur cette confusion : peut-être aurait-elle encore aujourd'hui des partisans, pourvu (bien entendu) qu'elle eût lieu au profit de la physiologie. Mais Aristote va bien plus loin : il ne lui suffit pas d'étudier notre nature morale, notre organisation physique et les rapports de l'âme et du corps. L'homme n'est qu'une espèce dans le genre immense des êtres animés, et la science générale de l'âme ne saurait se tirer de l'étude d'une seule espèce. En conséquence, Aristote se propose de considérer à la fois l'homme, l'animal, la plante, en un mot tous les êtres doués de vie.

Ce n'est pas tout : cette science si étendue et si générale n'est pour Aristote qu'un fragment de sa vaste encyclopédie. C'est un détail assez important, il est vrai, qu'il s'agit de rattacher à son système, et dont l'explication est donnée d'avance par sa grande théorie de l'acte et de la puissance. Tout dans cette théorie est puissance, acte ou mouvement. La puissance, c'est le possible, ce qui peut être; l'acte, c'est le possible réalisé, c'est ce qui est ou doit être; le mouvement est le passage du non-être à l'être, de la puissance à l'acte. Cela posé, il est évident que l'âme sera en puissance ou en acte (1). Je ne m'arrête pas à faire remarquer combien ces hypothèses préalables, ces théories préconçues, ces points de vue abstraits, étran-

(1) De l'âme, I, 1, § 2.

gers au sujet même auquel on les applique, sont peu conformes à une sage méthode expérimentale. Suivons le raisonnement d'Aristote. Si l'âme est en puissance, si elle est dans le corps un principe de mouvement inséparable de la matière et de la puissance, elle rentre parmi les objets dont traite la physique; si au contraire elle est un acte séparable du corps, elle est du domaine de la métaphysique. Or il n'y a dans l'âme qu'une partie qui soit par elle-même un acte: c'est l'intellect ou entendement pur; cette partie sera donc seule renvoyée à la science de l'être en tant qu'être, à la métaphysique. La conséquence est rigoureuse; mais que dire des principes qui nous conduisent à un pareil résultat? Notre être moral, si profondément un et simple, sera donc réparti entre deux sciences différentes et presque opposées par leur objet: la métaphysique s'occupera de la pensée pure, tandis que nos passions et nos désirs, nos sensations, notre imagination et notre mémoire sont reléguées dans la physique. Que devient l'unité de notre âme dans cette division arbitraire? Certes, j'admire autant qu'un autre la distinction aristotélique de l'acte et de la puissance: je la tiens pour vraie et profonde en métaphysique, dans le domaine des hautes abstractions; mais quand il ne s'agit que d'observer des êtres réels et des faits d'un certain genre, appliquer ces hautes formules sans aucune restriction ni modification, ce n'est plus de la profondeur: c'est plutôt le contraire. Procéder par voie d'hypothèse et de raisonnement là où l'observation est seule de mise, c'est assurément une méthode dangereuse. Nous en avons ici une preuve bien frappante; les vues générales d'Aristote

sur l'étude de l'âme l'ont conduit à ce double résultat : il a mis l'âme et le corps dans une même science, et il a rapporté à deux sciences différentes deux facultés de la même âme.

Mais considérons la science de l'âme en elle-même, abstraction faite de ses rapports avec la physique et la métaphysique, et de la place qui lui est assignée.

Suivant Aristote, on ne doit pas se renfermer dans l'étude de l'homme ; aucune âme ne doit être laissée de côté. Rien de plus vrai au point de vue de la science universelle ; mais il faut bien en convenir, ce sont là d'immenses questions, et un philosophe n'a que sa raison pour y répondre. Or, quand la raison naturelle est ainsi livrée à ses propres forces en présence de problèmes si considérables, c'est pour elle un devoir et une nécessité de s'appuyer sur une sage méthode ; et d'abord, plus la difficulté est grande, plus il importe, suivant le précepte de Descartes, de la « diviser en autant de parcelles qu'il est requis pour la mieux résoudre (1) ».

Aristote, génie essentiellement méthodique, ne pouvait méconnaître la nécessité d'observer un certain ordre dans une question si complexe. Voici donc de quelle manière il dispose les parties de la science de l'âme : il part de la définition de l'âme en général ; puis du genre indéterminé il passe aux espèces, en s'élevant de la forme la moins déterminée à la forme la plus parfaite, c'est-à-dire de la plante à l'animal, de l'animal à l'homme et de l'homme à Dieu.

Cette division est conforme à la méthode ordinaire

(1) Disc. de la méthode, 2e partie.

d'Aristote. Il n'admet de science que du général, aussi bien que Platon; mais à la différence de Platon, il place les principes dans les espèces ou caractères distinctifs, et non plus dans les genres ou caractères communs des êtres. La science, qui procède uniquement par voie de démonstration (1), doit donc tirer du genre, qui est sa matière, les espèces qui y sont contenues : en passant ainsi du genre aux espèces, la pensée va de la matière à la forme et de la puissance à l'acte.

Cette manière synthétique convient merveilleusement au maître qui enseigne; c'est la forme la plus simple et la plus claire de la science une fois achevée et supposée infaillible. Mais la science humaine, n'en déplaise au dogmatisme d'Aristote, est toujours à l'état de travail et de recherche, et la méthode dont elle a surtout besoin est une méthode d'observation et d'analyse. Aristote considère toujours la science comme une chose faite : c'est une vérité qu'il ne s'agit que d'enseigner, en passant des vues d'ensemble à l'examen des détails (2). Les philosophes modernes, instruits par l'expérience et par l'histoire, ont substitué à cette méthode synthétique la méthode contraire. Un des préceptes essentiels de Descartes est de « conduire par ordre nos pensées, en commençant par les objets les plus simples et les plus aisés à connaître, pour monter peu à peu comme par degrés jusqu'à la connaissance des plus composés (3). »

Ce principe une fois admis, dans quel ordre doit-on

(1) Gr. Mor., I, 35, p. 1197, a. — (2) De l'âme, I, 1 pass.; Phys., I, 1.— (3) Disc. de la méthode, l. c.

étudier les diverses parties de la science? Quel est ici l'objet le plus aisé à connaître? Parmi tous les êtres vivants, quel est celui dont l'étude est pour nous la plus facile et la plus simple? Aristote lui-même nous l'enseigne : « L'homme, dit-il, est de tous les animaux celui qui nous est le mieux connu. » D'ailleurs, d'après sa propre théorie, l'homme n'a-t-il pas en lui toutes les puissances des êtres moins parfaits que lui? La connaissance de l'homme contient donc en germe la connaissance de tous les êtres vivants. On aurait beaucoup à dire, si l'on voulait exposer toutes les raisons qui font un devoir au philosophe de placer l'étude de l'homme au début non-seulement de la science de l'âme, mais de toute science.

Nous ne saurions donc approuver ni l'étendue excessive qu'Aristote attribue à la science de l'âme, ni l'ordre dans lequel il en dispose les parties, ni surtout la place où il relègue la psychologie proprement dite. Mais prenons l'étude de l'homme telle qu'il l'admet et la comprend, c'est-à-dire comme une partie très-peu considérable de la science universelle, et dans une des divisions de la science de l'âme, non pas même dans la première. Là encore une curiosité mal réglée peut nous perdre, en nous faisant confondre des questions fort différentes.

L'homme, comme tout être animé, est composé de corps et d'âme. Or ces deux éléments dont résulte la vie de l'homme ne nous sont point connus de la même manière. L'un tombe sous l'observation des sens; l'autre leur échappe et nous est connu par quelque autre moyen. Je vois et je touche mon corps; toutes ses propriétés sont sensibles et palpables. Mais l'âme

et ses actes, la pensée, l'amour, la volonté, qui peut dire qu'il en doive la connaissance au toucher ou à la vue? Ce qui dit *moi* en nous se connaît soi-même dans ses propres actes dont il a le sentiment vif interne (1). Il y a donc en nous deux ordres de faits dont la connaissance relève de deux sortes d'observation, celle des sens et celle de la conscience (2). Or, s'il est vrai de dire que pour connaître l'homme tout entier, il faut l'avoir étudié sous le double aspect de son corps et de son âme, il me paraît également incontestable que ces deux études doivent être distinguées l'une de l'autre et que chacune d'elles doit être instituée à part. Voilà du moins ce qu'une sage méthode prescrit, et l'autre voie est pleine de dangers. Supposez en effet qu'on mêle ces deux études, au lieu de les faire séparément, pour en combiner plus tard les résultats généraux; il arrivera, ou du moins il pourra arriver de deux choses l'une : suivant les prédilections et les habitudes de chacun, l'âme sera sacrifiée au corps ou le corps à l'âme; et malheureusement le premier parti a souvent paru le plus simple. Nous aurons à examiner plus tard si Aristote a échappé à ce double danger : nous constatons seulement ici que sa méthode l'y exposait, et rétablissant pour notre compte cette distinction trop négligée par lui entre l'étude de l'âme et celle du corps, nous laissons de côté celle-ci pour ne nous occuper que de la première.

Aristote a-t-il appliqué à l'âme et à ses actes le

(1) Descartes, Princ. de la phil., I, § 6, § 7; IIe Médit. — (2) Voyez la Préface des Esquisses de Dug. Stewart, par M. Jouffroy.

procédé qui leur convient, je veux dire l'observation de conscience? Telle est la dernière forme sous laquelle nous agiterons cette grande question de la méthode.

Si Aristote, dans son exposition de la science, descend toujours du genre aux espèces, il ne faut pas croire pour cela qu'il pose ainsi des idées générales comme hypothèses arbitraires. La science pour lui ne consiste que dans la démonstration, mais elle suppose l'induction et la définition; elle ne commence véritablement qu'avec le général et l'universel, mais elle est préparée par le travail de l'esprit qui du particulier s'est élevé à l'aide de l'expérience et de l'induction jusqu'à la notion du général. L'observation est pour notre philosophe le point de départ et la condition indispensable de l'induction et par suite de la science; et sous ce rapport la science de l'âme ne saurait être mise en dehors de la règle générale. Aristote veut que l'on consulte l'expérience, aussi bien dans les sciences morales que dans les sciences physiques et naturelles (1).

Mais de quelle expérience entend-il parler? Est-ce la conscience, est-ce l'observation sensible qui doit nous faire connaître l'âme? En vérité, quand je songe que dans le péripatétisme la science de l'âme fait partie de la physique, j'hésite à répondre à ma propre question. Il est vrai que les anciens n'attachaient pas à ce mot de physique le sens que nous y attachons nous-mêmes; il est vrai que chez Aristote en particulier la physique ne traite que des corps qui ont en eux

(1) Mor. à Nic., IV, 13, p. 1127, a, l. 15 suiv.

un principe de mouvement, et que par conséquent c'est pour lui une tout autre science que pour nous, puisqu'il lui attribue comme objets les corps vivants, la vie et l'âme elle-même. Mais encore une fois sur quelle sorte d'observation repose la physique? Évidemment elle ne s'appuie que sur la sensation; car elle n'étudie que les phénomènes sensibles, τὸ φαινόμενον ἀεὶ κυρίως κατὰ τὴν αἴσθησιν (1). Aristote le dit expressément, et je ne sache pas que le mot αἴσθησις ait été employé par lui une seule fois pour signifier autre chose que la sensation ou la perception sensible. La conséquence est facile à tirer : si la sensation est le seul procédé applicable à l'objet de la physique, l'étude de l'âme qui fait partie de la physique ne saurait employer une autre observation que celle des sens : ainsi le veut la logique, et pourtant l'âme et la pensée ne sont pas choses qu'on puisse sentir et toucher. Aussi Aristote a-t-il la précaution d'ajouter à l'observation sensible quelques autres procédés, quand il s'agit de l'âme. Ainsi, il constate volontiers l'opinion commune; il s'appuie sur le langage; mais surtout il recommande d'observer les actes d'autrui: car, dit-il, il est plus aisé de connaître autrui que de se connaître soi-même (2). Quant à l'observation directe de conscience, s'il lui arrive de la pratiquer, il ne la recommande jamais, et ce n'est pas pour moi un petit sujet d'étonnement, quand je me rappelle qu'Aristote a été vingt ans à l'école de Platon, de ne trouver que deux fois dans tous ses écrits et en

(1) Du ciel, III, 7, p. 306, a, l. 17. — (2) Mor. à Nic., IX, 9, p. 1169, b. Cf. Ibid., VIII, 1, sur l'utilité des voyages.

deux passages insignifiants les mots γνῶθι σεαυτόν.

Je conçois qu'en suivant cette méthode détournée, Aristote ait rencontré de très-grandes difficultés et qu'il ait dit en passant : « Il est plus aisé de savoir ce qu'est le feu que de savoir ce qu'est l'âme (1). »

Combien nous sommes loin de Descartes donnant à sa IIe Méditation ce titre sublime : « De la nature de l'esprit humain, et qu'il est plus aisé à connaître que le corps ! » C'est que Descartes avait puisé sa philosophie à la même source que Socrate, c'est-à-dire dans la conscience. Ce procédé unique et merveilleux que le philosophe seul emploie avec réflexion, mais dont chacun de nous fait usage à chaque instant, nous fait apercevoir du même coup nos propres actes et la cause qui les produit, tandis que les sens ne donnent que l'apparence et le phénomène et ne sauraient par eux-mêmes atteindre une seule cause. Où trouver parmi les faits sensibles une seule vérité dont l'évidence puisse être comparée à cette révélation de la philosophie et du sens intime : Je pense, donc je suis ? Oui, malgré les imperfections et les lacunes de la science moderne, malgré la lenteur des progrès si souvent interrompus de la psychologie, quand nous songeons à la facile et immédiate évidence de la lumière intérieure, nous répétons avec Descartes que l'esprit humain est plus aisé à connaître que le corps. Nous en prenons à témoin Aristote lui-même; car nous soutenons, quoi qu'il en dise, qu'il connaît infiniment mieux la nature de l'âme et surtout de ses

(1) Topiq., V, 2, §§ 3, 4.

opérations que la nature du feu et de la chaleur (1). Qu'il ait fait, si l'on veut, de la psychologie sans le savoir; encore est-il qu'il en a fait souvent d'une manière admirable et comme il fallait en faire, et pour ne citer qu'un exemple, son analyse de la mémoire est une des plus exactes et des plus ingénieuses qui se puissent voir.

Telle est donc l'autorité de la conscience qu'elle s'impose à nous presque à notre insu; telle est son évidence, qu'elle apparaît même aux aveugles volontaires. Voilà pourquoi nous maintenons la prééminence de la psychologie sur toute autre étude, et voilà aussi pourquoi nous la plaçons à l'entrée de la philosophie.

L'homme qui veut tout connaître et qui commence par s'ignorer lui-même me rappelle inévitablement l'astrologue de la fable.

Le philosophe qui aspire à tout savoir ne peut imaginer d'autre objet d'étude que des êtres et leurs manières d'être, des causes et leurs effets, des forces et les actes qu'elles produisent. Qu'il commence donc par voir en lui-même ce que c'est que l'être, je ne dis pas l'être en soi, mais un être réel, doué de vie et d'activité, cause libre et agissante.

Je crois avoir prouvé qu'Aristote a complétement méconnu le rôle de la psychologie considérée comme introduction à l'étude de la philosophie tout entière. Quant à l'utilité immédiate de certaines questions

(1) Aristote a donné de la chaleur la même définition que Bacon (Voyez les Œuvres philosophiques de Bacon, édit. de M. Bouillet, t. II, p. 119 suiv.). La chaleur, suivant ces deux philosophes, est un mouvement d'expansion qui a lieu de bas en haut.

psychologiques pour la morale et la politique, pour la rhétorique, pour la logique et la métaphysique elle-même, il n'a pu la méconnaître; il l'a même proclamée. Mais en aucun cas il n'a appliqué sciemment à ces questions l'instrument qui leur convient, c'est-à-dire la conscience ou la réflexion opérant sur les données de la conscience.

Aristote a-t-il donc ignoré le fait de conscience? Non sans doute; il l'a très-expressément remarqué en passant; il lui a même attribué une haute importance dans quelques passages malheureusement trop rares et que nous rappelons.

« Non-seulement nous touchons, nous voyons et nous entendons, mais encore nous sentons que nous voyons et que nous entendons (1). »

« Pour l'être doué de sensibilité, sentir qu'il sent, c'est être (2). »

« Il y a quelque chose en nous qui sent que nous sentons et que nous pensons (3). »

« La pensée en acte se pense elle-même (4). »

Nous reviendrons tout à l'heure sur la vue systématique contenue dans ces divers passages. Contentons-nous pour le moment d'établir comme chose démontrée qu'Aristote n'a pas entrepris pour elle-même l'étude psychologique de l'homme, qu'il ne paraît pas en avoir compris l'importance générale, et qu'il n'y a pas appliqué d'une manière constante le genre d'observation que cette étude comporte.

J'ai insisté longuement et non sans quelque viva-

---

(1) De l'âme, III, 2, § 1 suiv. — (2) Mor. à Nic., IX, 9, p. 1170, a. — (3) Ibid., l. 3. 1. — (4) De l'âme, III, 6, § 6; Métaph., XII, 7.

cité sur ce premier défaut de la psychologie d'Aristote, parce que j'ai cru y trouver la cause de plusieurs erreurs tout à fait regrettables. Une fois qu'un philosophe néglige l'observation de conscience, inévitablement il perd la connaissance des choses de l'âme; une attention exclusive accordée au monde extérieur étouffe en lui le sentiment de la réalité spirituelle, de son être propre, de son unité, de son activité, de son initiative morale. En attaquant la méthode d'Aristote, je crois donc avoir mis en lumière le vice capital de sa doctrine; il me reste à en montrer les principales conséquences.

CHAPITRE III.

DE LA NATURE ET DES FACULTÉS DE L'AME.

Avant d'aborder l'examen de la doctrine d'Aristote sur les facultés ou puissances de l'âme humaine, nous ne pouvons nous dispenser de dire quelques mots de la définition qu'il a donnée de l'âme en général

Suivant cette définition célèbre, « l'âme est la première entéléchie d'un corps naturel doué d'organes et qui a la vie en puissance. » Certes, je ne suis pas de ceux qui reprochent à Aristote de s'être servi de ces abstractions et en particulier du mot entéléchie. Il avait bien le droit d'employer des termes qu'il a définis, et qui d'ailleurs sont très-clairs dans leur abstraction même. Je ne viens donc pas accuser Aristote d'obscurité ; un tel reproche serait injuste. Mais je le demande, comment nous appliquer à nous-mêmes une pareille formule ? Il faut bien en convenir, elle n'a rien de commun avec notre nature, elle n'en rappelle aucun caractère essentiel. On y cherche en vain quelque chose de l'âme : l'activité pure, la spiritualité, la pensée surtout, sans laquelle l'âme est quelque chose d'inintelligible pour quiconque l'a observée en soi-même à l'aide de la conscience.

Aristote étudie l'âme non en psychologue, mais en physicien ; il la considère dans un corps en mouvement, et par suite, il ne la définit point en elle-même,

mais dans son rapport avec le corps : il les voit unis en un tout, et prenant ce tout pour quelque chose de parfaitement un, il l'envisage seulement sous le double point de vue de sa philosophie, c'est-à-dire sous le double aspect de l'acte et de la puissance. L'âme représente l'acte, la puissance est dans le corps : l'âme est l'acte ou l'entéléchie du corps.

Aristote explique ce mot d'entéléchie, en disant que l'âme est le bien, la cause et l'essence du corps. Or ce développement nous permet de marquer par une simple distinction jusqu'à quel point nous acceptons, jusqu'à quel point nous rejetons la définition péripatéticienne.

Oui, le corps est en vue de l'âme ; il est fait pour elle ; elle est son but, sa cause finale, son bien, sa raison d'être : voilà ce que nous admettons, ce que nous proclamons avec Aristote. Nous admettons encore avec lui qu'il y a des rapports intimes entre le corps considéré comme moyen et l'âme considérée comme fin, et que par conséquent une âme ne peut pas revêtir indifféremment tous les corps.

Mais Aristote ne se contente pas de rejeter bien loin la folie de la métempsycose. Il attache si bien l'âme au corps qu'elle habite, qu'il ne craint pas de dire qu'elle en est l'essence et l'acte ; et voilà ce que nous ne pouvons admettre ; car si nous accordions ce point, nous nous croirions obligés de dire non-seulement que « l'âme est quelque chose du corps, » ce qui est beaucoup dire, mais aussi qu'elle est le corps lui-même.

En effet, que pourrait être l'acte d'une chose, sinon ce que cette chose est en puissance ? Si l'âme est l'acte du corps, le corps est donc l'âme en puis-

sance. Je ne comprends plus alors comment l'âme est ce qui possède le corps, ὃ ἔχει τὸ σῶμα, ce qui s'en sert comme d'un instrument. Le grand disciple de Platon a beau rappeler ses souvenirs : les paroles de son ancien maître lui reviennent, mais il semble qu'il en ait perdu le vrai sens.

Ne nous hâtons point cependant de condamner Aristote. Peut-être avons-nous mal compris nous-même ces mots d'acte et d'essence. En y pensant bien, nous nous rappelons que dans son langage l'essence est identique à la fin (1). Nous savons aussi que dans toutes les parties de son système l'acte est supérieur à la puissance, et que la puissance n'étant qu'une simple possibilité ou réceptivité, l'acte qui lui est antérieur d'une manière absolue et par nature, y intervient de par lui-même ou de par un principe plus élevé, et non comme un effet de la puissance. Si Aristote échappe au matérialisme, comme c'est en effet son intention (2), c'est par là seulement, c'est-à-dire encore par une abstraction et une hypothèse qui corrige l'hypothèse et l'abstraction première.

L'âme considérée comme entéléchie peut donc être incorporelle, mais à coup sûr elle n'est pas indépendante du corps : elle en est inséparable. Que devient donc l'immortalité, ce besoin du cœur, cette espérance du sens commun, cette vue suprême de la raison? Pour l'admettre, Aristote fera une nouvelle hypothèse : il supposera, outre l'âme qui est entéléchie, un autre genre d'âme (ἕτερον γένος ψυχῆς)

(1) Polit., I, 1, § 8; Métap., VIII, 4. — (2) Voy. plus haut, p. 19.

qui, n'étant l'entéléchie d'aucun corps, sera séparable et par conséquent immortelle. On aurait de la peine à se rendre compte de cette nouvelle évolution, et l'on pourrait l'attribuer à une inconséquence, si l'on ne faisait réflexion que l'âme qui est une entéléchie est celle qu'étudie le physicien, et que celle qui n'est point entéléchie est du domaine de la métaphysique, et que par conséquent la définition donnée dans le traité De l'âme est relative aux êtres naturels et en mouvement. On pourrait sans doute élever ici plus d'une difficulté; mais du moins la division de la science de l'âme en deux parties étrangères l'une à l'autre étant admise, il n'y a plus lieu de reprocher à Aristote une inconséquence.

D'ailleurs, en posant l'âme séparable à côté et en dehors de sa définition générale, Aristote n'a point détruit pour cela l'idée principale qui y est contenue. En effet, si l'on veut traduire en langage moderne ces mots : « entéléchie du corps naturel qui a la vie en puissance, » on verra bientôt que cela veut dire en français : L'âme est le principe de la vie du corps. Or qu'est-ce que l'âme séparable, sinon l'entendement pur? Et qu'est-ce que l'entendement, sinon une des formes de la vie (1)? Il est vrai que cette vie est la plus excellente et qu'elle est indépendante du corps et des organes, et c'est par là qu'elle constitue un autre genre d'âme; mais elle a quelque chose de commun avec les autres âmes, et si nous disons que l'âme en général c'est ou la vie ou le principe de la vie, nous aurons dans sa plus haute et dans sa plus

(1) De l'âme, II, 2, § 2; Métaph., XII, 7, p. 1072, b, l. 24, 25.

exacte expression la pensée intime d'Aristote. Il nous reste à examiner cette nouvelle définition, qui cette fois paraît s'appliquer à l'âme elle-même sans que l'idée du corps y soit directement mêlée.

La vie et l'âme sont-elles choses identiques? Là est toute la question.

Prenons invariablement pour exemple la seule âme que nous puissions, avec autant de sûreté que de facilité, soumettre à nos expériences : je veux dire l'âme humaine. S'il est un principe sur lequel tout le monde à peu près soit d'accord aujourd'hui, c'est que nous n'avons en nous qu'une âme. On diffère, il est vrai, sur sa nature : on s'accorde en général à n'en reconnaître qu'une. Or il est évident, suivant nous, que si l'on confondait l'âme avec la vie, il faudrait nous attribuer au moins deux âmes.

D'abord on ne saurait se refuser à admettre cette force libre, intelligente et passionnée qui dit moi en nous, et que nous appelons proprement notre âme. Penser, aimer, vouloir, tels sont les actes essentiels de ce principe qu'on ne saurait nier sans nier l'homme lui-même. Or il est bien clair que ces actes n'épuisent pas ce qu'on appelle la vie, et qu'il y faut ajouter la circulation du sang, la sécrétion de la bile, la digestion et toutes les fonctions de ce genre. La question maintenant est celle-ci : Est-ce un seul et même principe, est-ce une seule et même cause qui produit d'une part la volition, la pensée, l'amour, et de l'autre la circulation du sang, la digestion, etc.? En d'autres termes, la force vitale et le moi sont-ils un même être, une même force? C'est ce qu'on ne saurait dire, s'il en était de nous comme de toutes ces

causes de la nature dont nous apercevons les effets, mais qui en elles-mêmes nous échappent et ne nous sont connues que par voie d'hypothèse. Sommes-nous donc réduits à des conjectures quand il s'agit de la cause de nos propres actes? Non, lorsque je m'attribue mes propres actes, lorsque je dis que c'est moi qui veux, qui pense, qui aime ou qui désire, je ne fais ni une hypothèse ni même un raisonnement susceptible d'erreur. Ce que je dis, je le sais avec une entière certitude. Il ne s'agit pas ici de la cause présumée d'un effet connu; il ne s'agit même pas d'une cause que je conçoive à la suite et en vertu de son effet; l'effet et la cause me sont donnés en une seule notion, en un seul et même témoignage de ma conscience. Il y a plus : cette cause à laquelle je rapporte mes actes intellectuels et moraux m'est connue avant, pendant et après son effet; car cette cause, c'est moi, et rien ne m'est plus évident que moi-même. « Voilà donc dans l'homme une cause individuelle qui certainement existe : celle-là n'est pas une hypothèse, elle est un fait que je saisis immédiatement, comme je saisis les effets des autres causes (1). » Si maintenant nous rencontrons quelques phénomènes de la vie dont nous n'ayons pas conscience d'être la cause, ces phénomènes n'émanent pas du moi. Or tels sont précisément les phénomènes dont nous parlions tout à l'heure : la circulation du sang, la digestion, etc. La conscience fait donc en nous la différence, la sépara-

(1) M. Jouffroy, Mémoire sur la légitimité de la distinction de la psychologie et de la physiologie. — Nous ne faisons guère ici qu'analyser ce mémoire, qui est une des dernières et des plus admirables productions de M. Jouffroy.

tion de deux sources de vie, le moi et un principe inconnu qu'on appellera si l'on veut force vitale, force physiologique, animale ou végétative, peu importe : quelque nom qu'on lui donne, ce principe nous est tellement inconnu que nous ne saurions décider s'il est un ou plusieurs, tandis que le moi, c'est-à-dire notre âme véritable, nous apparaît avec une telle évidence dans tous ses actes, que nous affirmons avec une égale certitude son existence et sa nature, son unité indivisible et son identité aussi bien que son activité même. C'est là, c'est dans la vie intellectuelle et morale qui a le moi pour sujet et pour centre que nous plaçons notre âme et notre essence. Que si l'on veut attribuer aussi le nom d'âme à la cause peut-être multiple de la vie physiologique, on admet donc dans l'homme plusieurs âmes, au moins deux, et il y a entre ces âmes une telle différence, je dirai même une telle opposition de nature, que malgré l'union et la dépendance actuelle de ces deux principes de vie, je ne comprends pas qu'on les puisse réunir sous un même terme. Pour dire toute ma pensée, l'un représente la vie de l'âme, l'autre la vie du corps.

Aristote a beau protester au nom du règne végétal et de l'âme rudimentaire qu'il y croit découvrir, lui-même il semble reconnaître que la vie physiologique ou nutritive ne fait point partie de nous-mêmes et que la vie de l'homme est d'un autre ordre. Il le dit expressément : Vivre, pour l'homme, c'est sentir ou penser (1). Ainsi notre grand naturaliste lui-même, en dépit de son système, se prend à dire comme plus

(1) Mor. à Nic., IX, 9, p. 1170, a, l. 17, 19.

tard Descartes : Je suis une chose qui pense. Il a donc reconnu, lui aussi, la différence de la vie physiologique et de la vie humaine, celle-ci que la conscience nous fait connaître dans ses actes et dans sa cause, celle-là dont nous apercevons les effets, mais dont nous ignorons la nature et la cause. Sans doute la vie de notre âme est unie à cette vie mystérieuse du corps : mais celle-ci est avec nous sans faire partie de nous. Notre âme, encore une fois, c'est le moi (1), c'est-à-dire le principe de la vie morale, la cause des actes dont la conscience est l'infaillible et assidu témoin.

C'est sans doute parce qu'Aristote avait compris toute la différence de la vie végétative et de la vie psychologique, qu'il a distingué dans l'âme des puissances tellement différentes, qu'il ne craint pas de les appeler des *parties*, et qu'il se pose à leur sujet des questions comme celles-ci : « Les parties de l'âme sont-elles séparables les unes des autres? Est-ce par l'âme tout entière ou par une seule de ses parties que nous pensons ou que nous sentons? » Pour nous qui ne raisonnons point sur toute espèce d'âme et qui prenons toujours le sens intime pour règle et pour juge, nous ne comprenons point la division de l'âme en parties séparables les unes des autres : une telle hypothèse nous paraît en contradiction manifeste avec la notion de l'unité et de la simplicité inviolable du moi : on peut distinguer entre ses actes, et par suite entre ses puissances; mais cette distinction est une hypothèse commode pour mieux embrasser l'étude d'un principe fécond en applications; ce n'est

(1) « Moi, c'est-à-dire mon âme. » Desc., Princ., I, 11.

pas une division réelle, puisque le principe dont il s'agit est en lui-même absolument indivisible. Notre réponse aux questions d'Aristote que nous venons de rappeler est donc tout entière dans ces paroles de Descartes (VIe Méditation) : « Je ne puis distinguer en moi aucunes parties, mais je connais et conçois fort clairement que je suis une chose absolument une et entière....., et les facultés de vouloir, de sentir, de concevoir, etc., ne peuvent être dites proprement des parties, car c'est le même esprit qui s'emploie *tout entier* à vouloir, et tout entier à sentir et à concevoir, etc. »

Aristote ne maintient pas ainsi l'unité de l'âme : il la suppose au contraire divisée en parties essentiellement distinctes, et dont chacune remplit isolément sa fonction propre. Cependant nous croirions manquer de justice à l'égard de ce grand philosophe, si nous l'accusions à ce propos d'avoir fait l'âme corporelle et divisible comme le corps. A ce compte, il faudrait en dire autant de Platon; on devrait même traiter avec une plus grande sévérité cette singulière invention des trois âmes dont chacune a son siége à part dans le corps. Du moins Aristote n'assigne aux diverses puissances de l'âme animale qu'un seul organe central, le cœur. Quant à son hypothèse des *parties* de l'âme, elle vient tout simplement de ce qu'ayant d'abord confondu l'âme avec la vie, il lui a fallu ensuite introduire dans l'âme les divisions très-réelles de la vie végétative, de la vie animale et de la vie humaine.

Après avoir adressé un si grand nombre de critiques à la méthode d'Aristote, nous sommes heureux de reconnaître qu'il a appliqué à l'étude des facultés ou

puissances de l'âme la méthode qu'il convient d'y appliquer. C'est par l'acte, dit-il, qu'on connaît la puissance; c'est donc en considérant ce que c'est que sentir que nous apprendrons ce qu'est la sensibilité, et la nature de l'entendement ne nous sera connue que lorsque nous saurons ce que c'est que penser. Rien de plus vrai, rien de plus conforme à une sage logique. S'il est vrai que la science doive emprunter sa méthode à la nature (1), comme c'est en agissant que nous avons acquis naturellement le sentiment de notre propre activité, c'est aussi sur l'étude de nos actes et de nos opérations que nous devons fonder l'étude de nos facultés.

Nous ne pouvons souscrire de même au précepte par lequel Aristote veut qu'avant l'acte de nos facultés on étudie l'objet auquel cet acte se rapporte, l'objet sensible, par exemple, avant la sensation et l'objet intelligible avant la pensée. Nous rejetons un pareil principe, non-seulement parce que cette méthode, en nous obligeant d'étudier toutes choses avant nous-mêmes, serait le renversement de toute vraie philosophie, mais encore et surtout parce que le précepte d'Aristote semble impliquer un assujettissement complet de l'âme à la nature. Pourquoi supposer ainsi que toute activité a un objet dont elle dépend, sans lequel elle ne serait rien, et par lequel elle devient tout ce qu'elle est? Les actes de l'âme ne sont plus, dans une telle hypothèse, qu'un résultat des forces de la na-

(1) Bacon a dit : « Natura nonnisi parendo vincitur. » Longtemps avant lui, Aristote avait dit : « Notre méthode nous est indiquée par la nature. » Phys., I, 1, p. 184, a, l. 16.

ture et qu'un reflet de la réalité sensible ou intelligible, au lieu d'être les effets d'une puissance intime et véritablement active. On le voit : plus nous avançons, plus nous avons sujet de regretter qu'Aristote ait négligé l'étude spéciale de l'âme humaine par le moyen de ce sens intime qui nous révèle à nous-mêmes notre unité et notre activité propre.

Nous ne dirons qu'un mot de la théorie générale des facultés ou puissances de l'âme, suivant Aristote. Nous la croyons bonne et vraie en général, comme tableau des degrés de la vie dans la création. Il faut même avouer que le spiritualisme d'Aristote, qui nous paraît si imparfait en psychologie, prend un tout autre aspect en histoire naturelle; et quand on le compare à tant de naturalistes qui ont chancelé là où lui-même est demeuré si ferme, on ne peut s'empêcher de se rappeler qu'il était soutenu par le souffle de Socrate et de Platon dans ces difficiles et périlleuses études.

Mais revenons au point de vue plus restreint et plus sûr de la psychologie. Si nous mettons de côté la vie physiologique ou végétative, il reste dans l'âme humaine deux puissances irréductibles entre elles et essentiellement distinctes ou même séparables l'une de l'autre, savoir la sensibilité et l'entendement. Ces puissances diffèrent entre elles comme l'intelligible diffère du sensible. A la sensibilité Aristote attribue la connaissance qui résulte de la sensation proprement dite, de l'imagination et de la mémoire; d'un autre côté, la sensibilité est capable de plaisir et de peine et par suite d'appétit. Même distinction dans l'entendement : il connaît par sa partie scientifique et

par sa partie logistique, et par cette dernière il est doué d'appétit raisonnable ou de volonté (1). Quant à la locomotion, dont on pourrait croire qu'Aristote a fait une puissance distincte, il la considère comme un effet de l'appétit, raisonnable ou non, déterminé par la fantaisie, à la suite d'un acte de la sensation ou de la pensée.

D'après cette théorie, l'âme humaine ne comprend que deux puissances irréductibles, l'entendement et la sensibilité, en vertu de ce principe que les objets de nos actes sont de deux sortes, intelligibles ou sensibles, et que nous devons distinguer dans l'âme autant de puissances qu'il y a d'objets au monde. Nous avons déjà fait nos réserves contre ce principe qui réduit l'âme à une sorte de miroir de la nature, abstraction faite de son activité propre; si l'âme est essentiellement une cause, une force active, ce n'est pas du dehors qu'il faut observer ses actes; les objets auxquels ils se rapportent sont choses secondaires, du moment que c'est l'âme que l'on veut étudier. A la méthode tout objective ou ontologique d'Aristote nous substituons volontiers la méthode purement psychologique de Descartes, et nous distinguons après lui dans l'âme, d'une part l'*action*, c'est-à-dire tout ce qu'elle fait d'elle-même, telle qu'est la volition, et d'autre part la *passion*, c'est-à-dire tout ce qui est pour elle une manière d'être mue ou de pâtir, comme l'intellection ou la vision (2). C'est là en effet la dis-

(1) Je ne m'arrête pas à faire remarquer que cette division de la puissance raisonnable est l'origine de la célèbre division des facultés de l'entendement et des facultés de la volonté. — (2) Lettres, t. VIII, p. 549, édit. de M. Cousin.

tinction capitale, quand il s'agit d'un être essentiellement actif.

Nos principaux actes, tels que la consience nous les fait découvrir, sont la connaissance, l'amour et le mouvement par lequel nous traduisons au dehors nos sentiments et nos idées. Or nous produisons ces actes de deux manières très-différentes : tantôt notre activité est déterminée par la nature, la fatalité ou la Providence; tantôt nous agissons par nous-mêmes, indépendamment de toute autre cause et dans la plénitude de notre libre arbitre.

Pensée, amour, volonté, puissance, tels sont les trois ou quatre faits saillants que nous offre l'observation de notre nature intellectuelle et morale. Nous allons interroger successivement sur chacun d'eux la doctrine psychologique d'Aristote, en laissant néanmoins de côté le fait de locomotion comme le moins important et le moins universellement reconnu de nos jours (1).

---

(1) Voyez dans les Mélanges de M. Jouffroy, le morceau intitulé : Des facultés de l'âme.

CHAPITRE IV.

DE LA CONNAISSANCE.

L'homme, dit Aristote, ne vit que par la sensation et par la pensée : or sentir ou penser, c'est connaître. La connaissance est le fait saillant aux yeux d'Aristote; dans toutes ses analyses l'élément intellectuel est celui auquel il s'attache de préférence ; aussi la théorie de la connaissance est-elle de beaucoup la plus considérable de toutes celles qui composent son système psychologique. A la sensation se rapportent les sens particuliers, le sens commun, l'imagination et la mémoire; la pensée se manifeste dans l'induction et la définition, l'intellection pure, la démonstration, l'opinion ; la réminiscence et le syllogisme du contingent. Chacune de ces manières de sentir ou de penser est l'objet d'une théorie spéciale qui mérite d'attirer l'attention des psychologues modernes. Nous indiquerons d'une manière sommaire les principaux mérites de ces diverses analyses. Mais il est un point sur lequel il importe de déterminer avant tout le vrai caractère de la doctrine d'Aristote : je veux parler de l'origine des connaissances humaines. C'est là une des questions fondamentales par lesquelles on peut juger de toute une philosophie. Suivant qu'on la résout dans un sens ou dans l'autre, on est dit partisan de l'expérience et des sens ou défenseur de la raison ; on

est rangé dans l'une ou dans l'autre de ces deux grandes familles de philosophes : on est sensualiste ou idéaliste, empirique ou rationaliste.

Dans tous les temps Aristote a été l'objet de jugements contraires et peut-être également erronés. Sa doctrine a paru aux uns tellement pure et élevée, qu'ils l'ont considérée comme une sorte d'orthodoxie en philosophie ; les autres ont mis à l'attaquer autant de passion qu'on en mettait à le défendre, et ils l'ont taxé à l'envi de sensualisme, de matérialisme, presque d'athéisme. Aujourd'hui encore, malgré l'impartialité plus grande de notre siècle, les historiens de la philosophie l'abaissent ou l'exaltent outre mesure; en sorte que le public, qui n'est point philosophe et qui n'épouse volontiers aucun parti extrême, demeure en suspens et ne sait s'il doit admirer ou blâmer. Peut-être aurons-nous contribué à éclaircir cette question délicate; peut-être aussi nous accusera-t-on de l'avoir embrouillée davantage en apportant une solution qui s'ajoutera à toutes les autres et ne les remplacera pas. Quoi qu'il en soit, examinons avec calme et impartialité ce qu'a enseigné véritablement notre philosophe sur le problème de l'origine des connaissances humaines.

Toute connaissance, sensation ou pensée, est relative à quelque objet : c'est donc d'après leurs objets que les connaissances doivent être divisées. Tel est le point de départ d'Aristote, tel est aussi le nôtre, et cela par une double raison. La première est que pour déterminer l'origine de nos idées et de nos connaissances, c'est-à-dire pour savoir si elles dérivent de plusieurs facultés ou d'une seule, il est

d'une sage méthode de commencer par les classer. En second lieu une telle classification, pour offrir un caractère scientifique, doit se fonder sur la nature même des vérités auxquelles se rapportent nos idées.

Tout objet de connaissance est ou nécessaire ou contingent. Toute connaissance peut donc être appelée nécessaire ou contingente, suivant qu'elle se rapporte à une vérité de l'un ou de l'autre ordre. Cette distinction fondamentale se retrouve dans toute philosophie sérieuse ; mais elle est surtout en faveur auprès des philosophes qui reconnaissent dans l'âme humaine la raison au-dessus de l'expérience, et dans la réalité l'intelligible au-dessus du sensible. C'est la théorie de Platon aussi bien que de Parménide : c'est également la théorie d'Aristote. Suivant lui, nos connaissances sont de deux sortes, parce que leurs objets sont de deux sortes, intelligibles ou sensibles. Or ces termes expriment, chez Aristote comme chez Platon, la différence que nous mettons entre l'absolu et le relatif, entre le nécessaire et le contingent. En effet, les objets sensibles sont particuliers, engagés dans la matière, soumis au changement et à la destruction; les vérités intelligibles sont universelles, immatérielles et éternelles.

Une fois que l'on a reconnu deux ordres de vérités et de connaissances, la question de l'origine des idées est facilement résolue. En effet, si l'on admet que l'homme est en rapport par sa pensée avec deux mondes différents et même opposés, cette double direction de son activité prouve assez qu'il faut distinguer en lui un double pouvoir de connaître, et pour ainsi dire une double nature intellectuelle ; et si

l'homme est capable de percevoir les êtres contingents et de concevoir les vérités nécessaires, il est évident que l'origine de nos idées sera double, suivant qu'elles auront été fournies par la faculté du nécessaire ou par celle du contingent, c'est-à-dire par la raison ou par l'expérience. Ce raisonnement, que nous tenons pour irréfutable, est celui de Platon et de tous les philosophes qui, après avoir posé dès le début la distinction du nécessaire et du contingent, font dériver toutes nos idées de deux sources différentes.

Aristote n'est pas d'un autre avis : « Il y a en nous, dit-il, deux puissances de connaître, et il n'y en a que deux : la sensibilité et l'entendement (1) ». Platon lui-même n'est pas plus explicite, et nous ne voyons pas jusqu'ici qu'Aristote ait abandonné la tradition de son maître. Mais, dira-t-on peut-être, c'est une simple réminiscence et non une conviction arrêtée ; c'est un détail, une concession faite en passant, et non une théorie essentielle.

Aristote attache tant d'importance à cette distinction de la sensibilité et de l'entendement, que c'est à peu près la seule qu'il maintienne toujours dans les nombreux endroits de ses écrits où il parle des puissances ou facultés de l'âme. Il lui arrive de confondre la volonté avec l'appétit et avec la pensée; il voit dans la locomotion un effet de l'appétit; il ramène l'appétit lui-même à la sensation par l'intermédiaire du plaisir et de la peine; l'imagination, l'opinion, et tant d'autres puissances de l'âme sont ainsi réduites

(1) Des songes, I, § 1.

à l'entendement ou à la sensibilité : mais quant à ces deux facultés, elles sont irréductibles et premières, et plus d'une fois elles nous sont données comme les seules parties essentielles de l'âme humaine (1). Toutes deux, il est vrai, ont la puissance de discerner et de connaître; mais elles diffèrent par leurs objets et par leurs actes, par leur essence et par leur origine.

La sensibilité a pour objet les choses sensibles, c'est-à-dire des êtres individuels, engagés dans la matière, toujours en mouvement, changeants et périssables; elle porte sur des faits et des apparences, et n'atteint jamais l'essence et la cause. L'entendement au contraire, en s'appliquant à l'universel, connaît les principes et les causes, les essences éternelles, l'acte pur et impérissable.

La sensibilité a pour acte la sensation; l'œuvre de l'entendement, c'est la pensée. La sensation attachée à des organes, dépend à la fois du corps et d'un objet placé hors de nous; sans cet objet elle ne peut passer à l'acte une seule fois; elle naît avec lui et cesse dès qu'il s'éloigne; comme lui elle est sujette au mouvement et au changement. La pensée au contraire trouve son objet dans l'âme; elle s'y applique au gré de notre volonté; elle n'a besoin d'aucun organe et s'exerce indépendamment du corps; enfin elle est une et déterminée comme son objet même (2).

L'entendement est une habitude qui constitue l'es-

---

(1) Voyez surtout Gr. Mor., I, 35.

(2) « C'est ce qui a fait dire à Aristote que le sensible le plus fort offense le sens, mais que le parfait intelligible récrée l'entendement et le fortifie. » Bossuet, Connaiss. de Dieu et de soi-même, ch. I, § 17.

sence de l'homme comme la sensibilité est l'essence de l'animal; mais tandis que cette dernière puissance est dans les animaux et dans l'homme dès leur naissance et par l'effet de la nature, l'entendement se forme plus tard dans l'homme par l'effet d'un principe divin et qui vient du dehors.

Enfin la sensibilité dépend tellement du corps qu'elle en est inséparable et meurt avec lui; mais l'intellect en acte, cette partie divine de nous-mêmes, est véritablement un autre genre d'âme, et se sépare du corps et de nos autres puissances comme l'éternel se sépare du périssable.

Voilà sans aucun commentaire, et sous sa forme propre, la doctrine constante d'Aristote sur l'origine de nos connaissances et sur la nature des deux facultés essentiellement distinctes auxquelles il veut qu'on les rapporte.

Quelque défiance que l'on ait pu concevoir contre le péripatétisme, quelque préjugé que l'on ait formé contre le système général et les directions d'esprit d'Aristote, on est bien obligé de convenir qu'autant qu'on en peut juger par ces principes généraux, l'intention d'Aristote est entièrement conforme à celle de Platon dans la grande question qui nous occupe. Il est vrai que nous ne trouvons plus ici l'élan de la foi, cette conviction du cœur; Aristote est froid comme une idée : ce n'est pas un homme, c'est une pure raison. Aussi refuse-t-il à sa pensée toute parure. Il raisonne et dogmatise; il dédaigne les métaphores poétiques et les brillantes images. Mais si son langage est plus austère et plus froid que celui de Platon, il est aussi élevé, et surtout il est plus ferme. « Aristote a

parlé divinement dans ce qu'il a dit de l'entendement et de sa séparation d'avec les organes. » Tel est le témoignage que lui rend Bossuet dans le Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même; et ce témoignage est mérité, car la pensée d'Aristote est ici à la hauteur de la pensée de son maître. Il reconnaît et maintient aussi bien que lui l'existence distincte de la raison ou de l'entendement et sa prééminence sur les sens.

Cependant ne nous arrêtons point à ces généralités; descendons dans les détails, et voyons s'ils confirment ou contredisent la doctrine générale que nous venons de rappeler. Voyons si Aristote a été fidèle à ses propres principes dans le développement qu'il leur a donné. Examinons si, après avoir posé deux facultés de connaître absolument irréductibles, il ne lui est pas arrivé par une inconséquence involontaire de réduire en fait les sens à la raison ou plutôt la raison aux sens. Il se pourrait en effet qu'il eût expliqué la succession et la génération des faits intellectuels de telle sorte, que la pensée sortant par degrés de la sensation, il n'y eût pas lieu pour s'en rendre compte de remonter à une faculté autre que la sensibilité, si bien que la doctrine de l'entendement pur devenant une hypothèse gratuite et entièrement inutile, se trouverait ainsi ruinée contre l'intention d'Aristote lui-même. C'est là, si je ne me trompe, le point délicat de la question.

Retraçons avant tout en quelques mots la théorie de notre philosophe sur les rapports de la connaissance sensible et de la connaissance rationnelle, et sur la manière dont l'une succède à l'autre dans l'esprit.

La pensée dans l'homme est précédée et préparée par la sensation; car l'intelligible est en puissance dans les formes sensibles et la sensation contient la science en puissance. La sensation vient donc la première, d'abord en puissance elle-même, puis en acte sous l'influence et par l'effet de l'objet sensible en acte. Ce que la sensation connaît dans l'objet, ce n'est pas sa matière ou sa quantité, mais seulement sa forme ou sa qualité, élément premier de toute ressemblance comme de toute différence. Quand l'objet sensible s'est éloigné, la sensation s'évanouit; mais il demeure quelque chose dans l'âme, au siége du sens commun, à savoir une impression sensible dont on se forme une image ou représentation, et cette image étant rapportée à son objet devient le souvenir. Lorsque plusieurs sensations se sont ainsi succédé dans l'âme, l'universel qui y était contenu se dégage des cas particuliers, grâce à l'induction, et il apparaît à l'esprit qui y discerne les principes par la vertu de l'entendement, principe des principes.

Au premier abord, après un coup d'œil jeté sur cette théorie des degrés de la connaissance, après la lecture superficielle de tel passage d'Aristote, du dernier chapitre des Derniers Analytiques par exemple, on pourrait croire que la pensée n'est guère pour Aristote, comme pour Condillac, que la sensation transformée et pour ainsi dire quintessenciée. Pourquoi en effet cette dépendance de la pensée vis-à-vis de la sensation? Que si la sensation contient la science en puissance, et si l'intelligible est en puissance dans le sensible, pourquoi ne pas dire que toute connaissance est ou une sensation ou une conséquence de la sensation?

Telle est l'objection qui semble s'offrir naturellement à l'esprit ; telle est la difficulté qu'on élève contre le rationalisme d'Aristote, et sur laquelle se fonde le préjugé ordinaire qui condamne ce philosophe à n'être que le plus grand et le plus sage des sensualistes. De grands philosophes ont partagé ou partagent encore cette manière de voir. Mais la première autorité, quand il s'agit d'interpréter la doctrine d'Aristote, c'est Aristote lui-même, et le seul commentaire qu'il soit permis d'employer, ce sont ses propres écrits. Je n'hésite pas à le dire : pour qui se place sur ce terrain, non-seulement la difficulté dont il s'agit n'a point de valeur en elle-même, mais au contraire elle indique ou rappelle un nouveau mérite d'Aristote dans cette grande théorie de la connaissance.

En effet, sur quoi repose l'objection que nous venons de présenter? Pourquoi accuse-t-on Aristote d'avoir fait dériver toutes les idées des sens ? Par cette unique raison que, suivant lui, la sensation vient en premier lieu, et que par conséquent la pensée naît de la sensation qui, comme le déclare Aristote, contient la science en puissance.

On commet ici une double confusion tout à fait préjudiciable à ce philosophe : la première, entre la puissance telle qu'il l'entendait et la puissance telle que nous la comprenons nous-mêmes; la seconde, entre l'ordre chronologique et l'ordre logique de nos idées. Un double éclaircissement est donc indispensable pour réfuter l'objection proposée.

Premièrement, en ce qui concerne la puissance d'Aristote, on doit toujours se souvenir que l'acte n'en est pas le résultat mais le but ; qu'il n'en est pas

l'effet mais la cause, à proprement parler. La puissance n'est pas une cause qui enveloppe son effet et le produise par sa force propre; c'est une simple possibilité qui n'est rien, tant que l'acte ne vient pas lui donner l'être. Donc, lorsque Aristote dit que la sensation contient en elle la puissance, c'est à dire la possibilité de la science, il ne veut dire autre chose, sinon que la science est le but de la sensation et que la sensation nous met en état de recevoir la science dont elle n'est point capable par elle-même. Et en général toute cette théorie des degrés de la connaissance ne signifie autre chose, sinon que nos idées se suivent dans un ordre tel, que la connaissance intelligible a pour condition la connaissance sensible et lui succède.

En second lieu, quand on argue de cette succession pour en conclure une génération véritable de la pensée par la raison, on attribue à Aristote une confusion que l'on commet soi-même entre l'ordre chronologique et l'ordre logique; et en vérité l'on a grand tort : car Aristote est précisément le premier philosophe que je sache qui ait fait cette distinction si importante en psychologie (1) de deux antériorités : l'une relative à nous et à la sensation qui nous est innée, l'autre absolue et rationnelle. Suivant la première, le particulier est antérieur à l'universel et plus notoire que lui, de même que l'universel est antérieur aux principes et plus notoire qu'eux. Mais suivant l'antériorité logique et rationnelle, les principes sont plus notoires que l'universel et l'universel plus notoire

(1) Voyez M. Cousin, Cours, 2e série, t. III, p. 110 suiv.

que le particulier (1). On le voit donc, en traçant dans les derniers Analytiques l'ordre de succession des faits intellectuels, Aristote ne peut avoir en vue que l'ordre purement chronologique suivant lequel nos facultés de connaître passent de la puissance à l'acte. Quant à l'ordre logique et rationnel, il est précisément le contraire de celui-là. Il ne faut même pas croire que l'antériorité chronologique appartienne sans restriction à la sensation par rapport à la pensée et à la science : rien ne serait plus opposé à la théorie essentielle de la puissance et de l'acte. Dans l'individu, il est vrai, la puissance précède ; mais d'une manière absolue c'est le contraire, puisque rien ne saurait passer de la puissance à l'acte sans le concours de quelque chose qui soit en acte. Dans l'individu (ἐν τῷ ἑνί), la science est d'abord en puissance, et elle n'arrive que plus tard à la contemplation actuelle ; mais elle y arrive en apprenant, ce qui suppose un maître qui enseigne, c'est-à-dire la science en acte : celle-ci est donc antérieure même chronologiquement, d'une manière absolue (ὅλως).

Il est donc bien clair que suivant Aristote, si l'homme qui a la sensation, l'imagination et la mémoire est en puissance d'avoir la science, il ne l'acquiert qu'à la condition d'apprendre et d'être enseigné. Or quel est le maître qui l'enseigne ? c'est évidemment l'intellect en acte, sans lequel l'intellect patient ne pense rien (2). L'intellect en acte, venu du dehors en nous, apporte l'unité dans nos connais-

(1) Dern. Anal., I, 31, § 6 ; II, 1, § 2, § 5 init., etc.— (2) De l'âme, III, 5, § 2.

sances, et dégage de l'universel les principes dont il est le principe lui-même (1). Voilà ce qu'on trouve dans le passage même des Derniers Analytiques, où l'on croit surprendre Aristote en flagrant délit de sensualisme. Je conçois qu'à examiner ce passage isolément, on ait pu se méprendre sur l'intention d'Aristote, et croire que cette série de faits qu'il nous expose, depuis la sensation la plus grossière jusqu'à la pensée pure, est destinée uniquement à ménager la transition et à montrer comment le sensible donne naissance à l'intelligible et la sensation à la science. Mais il est une autre manière d'interpréter le soin que met Aristote à expliquer le passage de la sensibilité à l'entendement. De l'une à l'autre, la distance est immense à ses yeux et à jamais infranchissable pour la sensation. Tous ces intermédiaires qu'il appelle à son aide, l'idée sensible, l'image et le souvenir, et la répétition même des souvenirs, tout cela ne comble point l'abîme; mais toutes ces opérations successives préparent la matière de la pensée, et disposent la puissance que l'intellect divin fait seul passer à l'acte en l'illuminant (2).

Certes, si Aristote est sensualiste, il faut convenir que c'est un singulier sensualiste. Il est vrai qu'il place le point de départ de la connaissance dans la sensation, et en cela il semble donner les mains à cette philosophie prétendue positive, qui s'enferme dans les faits sensibles et prétend y trouver toute science et toute vérité. Mais tel n'est pas son dessein. A peine a-t-il fait cette concession aux partisans de

(1) Ἀρχὴ ἀρχῶν. Dern. Anal., II, 19 fin.— (2) De l'âme, III, 5, § 1.

la sensation, qu'il rompt avec eux brusquement. Il dit en propres termes que s'il n'y avait que des choses sensibles, il faudrait renoncer à toute science, à toute vérité, mais qu'au-dessus du sensible il y a l'intelligible, et la vérité immuable au-dessus des phénomènes et des êtres variables auxquels s'applique la sensibilité; point de science des choses périssables, point de science des choses particulières, domaine vague de la contingence et du hasard; les sciences les plus rigoureuses et les plus parfaites sont celles qui ne portent point sur les objets sensibles. Suivant le vrai sensualiste, à mesure qu'on s'éloigne des sens, on perd la certitude, on n'a plus qu'une ombre de la vérité, on s'égare le plus souvent dans les abstractions et les chimères. Aristote, sans méconnaître la certitude relative des sens, déclare que plus on s'élève au-dessus d'eux, plus on se rapproche de la science, de la vérité, de la certitude absolue. Tout le travail de la sensibilité n'aboutit qu'à une sorte de généralité vague et indéterminée dont elle ne nous donne même pas la connaissance. C'est par ces notions obscures et confuses que débute la science. Puis, lorsque l'entendement s'applique à ces notions premières, il y fait luire la lumière et en fait sortir la vérité intelligible, à laquelle seule appartient l'évidence par sa nature. A ne consulter que la sensation, ce seraient les premières idées et les inductions fondées sur elles qui seraient les connaissances les plus évidentes et les plus notoires. Mais ce n'est là qu'une illusion; cette prétendue évidence n'est qu'apparente et passagère; la véritable évidence est celle de la raison, celle de la pensée. Les causes et les principes nous étaient d'abord obscurs,

parce que les sens n'y sauraient atteindre ; mais lorsque l'intellect en acte nous les a fait connaître, nous savons que là seulement est l'évidence première, celle qui s'attache à l'intelligible, à l'éternel, à l'immuable.

Aristote va plus loin : jaloux de montrer l'excellence de la pensée et sa supériorité sur la sensation, il affirme que la première est un acte immatériel, intelligible, et la seconde un acte corporel et sensible, σωματικόν τι. Exagération évidente, mais qui est la conséquence inévitable de la vieille maxime : « Le semblable connaît son semblable, » transformée par Aristote en la théorie plus profonde de l'identité de la connaissance avec son objet. En effet, s'il est vrai que le sens qui avant l'acte était différent de son objet, lui devient semblable en passant à l'acte, s'il est vrai que la sensibilité, qui en puissance tenait le milieu entre les qualités contraires, devient en acte l'une des deux, comment ne pas accorder que la sensation en acte est chose sensible comme la qualité même qu'elle percoit et à laquelle elle s'est assimilée ? Comment admettre dans une pareille théorie la spiritualité du sujet qui perçoit ? Je le répète, Aristote a été conséquent lorsqu'il a dit que la sensation est chose corporelle et sensible comme son objet, puisque comme lui elle devient chaude ou froide (1). Il n'a pas été moins conséquent, lorsqu'il a exalté la nature spirituelle et immatérielle de la pensée qui porte sur l'intelligible, et lorsqu'il a proclamé ce que bien peu de philosophes oseraient soutenir aujourd'hui, savoir que l'âme rai-

(1) De l'âme, III, 4, § 4.

sonnable non-seulement est séparable du corps, mais même ne lui est point unie, et qu'elle agit dès à présent en lui comme si elle en était actuellement séparée : en sorte qu'elle n'est attachée à aucun organe, et n'en dépend pas même dans le sens où l'on dit qu'un artiste dépend de son instrument.

C'est encore à cette même théorie de l'identité de la connaissance avec son objet, qu'Aristote sacrifie l'activité de la pensée aussi bien que de la sensation, mais en marquant là aussi la différence qui sépare ces deux actes. Par la sensation en effet, nous sommes soumis à l'irrésistible action d'un objet sensible qui nous rend semblables à lui, et ainsi nous sommes en quelque sorte une matière où la nature vient imprimer sa forme. Aristote reconnaît bien, il est vrai, quelque activité dans le sens qui, ayant pour but la sensation, y tend de lui-même (εἰς τοῦτο ἄγει) : mais il insiste davantage sur le caractère presque exclusivement passif de nos sensations, et il lui arrive d'établir entre l'objet et le sens une relation du plus au moins, parce que, suivant lui, ce qui agit est supérieur à ce qui pâtit. Aristote est ici en faute, et c'est lui-même qui nous en fournit la preuve : « Ce qui est inanimé, dit-il, est mû et altéré sans le savoir ; mais l'être qui a la sensation ne peut ignorer qu'il pâtit (1), » et ailleurs il montre tout le prix de cette connaissance, quelque infime qu'elle puisse paraître (2).

L'intellect n'est guère moins passif que la sensibi-

(1) Phys., VII, 2, p. 244, b, l. 15 ; p. 245, a, l. 1.—(2) Génér. des anim., I, 23 fin. Voy. plus haut, ch. V, p. 48.

lité ; il n'est pas moins fatalement identifié à l'intelligible. Sans doute, une fois qu'il est devenu les choses, il a par lui-même le pouvoir de penser (1) ; mais tant qu'il est en puissance, il ne peut ni penser l'intelligible ni se penser lui-même sans le concours actif et déterminant de l'intellect divin en acte. Sans Dieu, sans le divin, la pensée est donc impossible en nous. C'est presque la théorie de Malebranche, disant plus tard en d'autres termes : « Nous ne sommes point à nous-mêmes notre raison et notre lumière (2). » Notre esprit étant passif à ce point, l'on conçoit qu'Aristote l'ait absorbé dans la pensée divine, et que pour lui posséder la raison soit synonyme de « participer du divin (3). » Mais j'y trouve, je l'avoue, quelque difficulté. Certes, je suis loin de vouloir nier la présence mystérieuse de Dieu dans nos âmes ; son concours, je le sais, est indispensable à l'achèvement de tous nos actes de pensée et d'amour ; nous tenons de lui toutes nos perfections ; rien n'est possible sans lui, par lui tout est possible. Mais quoi ? N'est-il pas vrai aussi que nous sommes, grâce à lui, des êtres actifs, ayant par conséquent une certaine initiative en tous nos actes, et jusque dans ces connaissances, que nous ne nous donnons pas peut-être, mais qui ne seraient point sans nous ? D'ailleurs que dire de la théorie même de l'identité du sujet pensant avec l'objet pensé, qui a été le point de départ d'Aristote ? Comment y voir autre chose qu'une hypothèse ? Oui, sans doute, l'objet que nous

(1) De l'âme, II, 5, §§ 4, 6. — (2) Méditations chrétiennes, 1re Médit. — (3) Part. des anim., II, 10, p. 656, a, l. 7, 8.

pensons est rendu en quelque sorte semblable à nous, par cela seul qu'en le pensant nous le faisons nôtre; en un sens donc il devient notre pensée; mais de là à une identité absolue il y a loin. Oui, sans doute, notre pensée, en s'arrêtant à un certain objet, lui devient semblable en quelque sorte, puisqu'elle nous le représente et l'exprime en nous comme une parole intérieure qui nous enseigne, et contre laquelle nous ne saurions nous élever (1). Mais de là à l'identité absolue il y a toute la distance qui sépare un fait certain d'une hypothèse gratuite; et pour arriver jusqu'à cette hypothèse, il faut renoncer à la spiritualité du sujet doué de sensation, supprimer en général l'activité intime de notre intelligence, et n'y plus voir qu'un pâle reflet des choses extérieures, ou une empreinte plus ou moins vive de l'esprit divin en nous. Or, s'il est beau de participer du divin, suivant l'expression d'Aristote, il est encore plus beau d'en participer librement et de s'en distinguer alors même qu'on s'unit à lui.

On peut maintenant se faire une idée juste et complète de la doctrine d'Aristote sur la connaissance humaine, sur sa nature et ses espèces, ses causes et son origine. On peut juger maintenant si cette doctrine est sensualiste, ou si elle incline au sensualisme. Pour nous, si nous n'avions la crainte d'avancer un paradoxe, nous dirions que non-seulement les théories d'Aristote sont empreintes d'un caractère de rationalisme, mais que même elles ne sont pas exemptes de tout excès dans cette direction. L'entendement

(1) Dern. Anal., I, 10, § 7.

en puissance et l'entendement en acte d'Aristote, bien loin de ressembler à la Réflexion de Loke, ne sont pas aussi éloignés qu'on le pourrait croire de la Vision en Dieu de Malebranche et du Maître intérieur de Fénelon. Mais n'exagérons rien ; contentons-nous d'avoir rétabli sans hypothèse, sans interprétation hasardée, suivant le texte même d'Aristote, le vrai caractère de sa théorie générale de la connaissance. Complétons seulement cette partie de notre travail par une revue rapide des théories particulières relatives aux divers actes ou procédés de nos deux facultés de connaître, l'expérience et la raison.

La théorie de la sensation ou perception extérieure dans Aristote réunit, j'ose le dire, tous les mérites. Elle est aussi exacte que profonde, et aussi originale que vraie. Elle atteste de longues et patientes études, un rare talent d'observation, une sagacité merveilleuse ; en un mot, elle est digne de l'auteur de l'Histoire des animaux. Qu'on se rappelle en effet cette description savante de la connaissance sensible, dans ses objets, en elle-même et dans toutes ses circonstances : chaque sens particulier est l'objet d'une étude complète et achevée ; ses objets, son organe, le milieu où il agit, ses données propres, tout est analysé avec une ingénieuse délicatesse. La division des sensibles propres et des sensibles communs mérite d'être conservée, et je remarque qu'elle a été reprise par les philosophes écossais, et d'abord par Hutcheson (1). Il en est de même de l'excellente distinction entre ce qui est sensible par soi-même et ce

(1) Metaph. synopsis.

qui ne l'est que par accident. Aristote en a tiré l'explication des erreurs attribuées aux sens, et sur ce point il a devancé les psychologues modernes et le docteur Reid lui-même.

Si des détails nous passons à la théorie générale, nous y remarquons des vues originales et profondes, et, chose remarquable, nous n'y rencontrons point d'hypothèse. La sensation nous est donnée, suivant sa vraie nature, comme la connaissance des qualités des corps; elle ne porte point sur la matière, dit Aristote en son langage, mais bien sur la forme; elle se l'assimile en quelque sorte par la connaissance, et l'on peut dire que la sensibilité en acte est la forme des choses sensibles. Si l'on dégage la pensée contenue dans cette formule, on s'assurera facilement que c'est l'explication la plus profonde et la plus vraie, ou plutôt la seule qui ait été donnée de la connaissance sensible. Telle est la théorie qu'Aristote est venu substituer aux vieilles et naïves hypothèses qui avaient cours avant lui et dont il a fait justice. Il a dû combattre, pour le rectifier, le fameux axiome des philosophes de la période cosmologique : « Rien n'est connu que par son semblable(1). » Il a rejeté, même un peu dédaigneusement, les petites images de Démocrite (2), et pourtant les mêmes critiques qui lui rapportent le *nihil est in intellectu*, etc., ne manquent pas de lui attribuer la théorie des idées-images. Nous ne nous arrêterons pas à combattre ces assertions dictées par la passion ou par l'ignorance, mais nous répéterons que l'analyse de la sen-

(1) De l'âme, I, 2 fin; I, 7, etc. — (2) De la divination, II, § 5.

sation donnée par Aristote nous paraît être encore aujourd'hui la plus savante et la plus simple.

Quant aux défauts qui déparent encore cette théorie, nous les avons déjà indiqués, et nous les rappellerons en deux mots. L'activité, la spiritualité et l'unité du sujet qui perçoit nous y semblent un peu effacées. Nous avons déjà fait voir qu'Aristote avait trop restreint la part de l'être doué de sensibilité dans la production du fait de connaissance, et qu'il avait exagéré le caractère passif de la sensation. Il en a également méconnu parfois la nature spirituelle, comme nous aurons encore occasion de le montrer en examinant son opinion sur la conscience. Enfin, à force de distinguer les cinq sens particuliers et de regarder chacun d'eux comme l'âme et l'essence d'une certaine partie du corps, à laquelle il est attaché et où il réside, Aristote les a tellement isolés les uns des autres, que l'unité du moi qui en est le principe commun semble lui échapper.

C'est pour rétablir et marquer cette unité de la puissance sensitive qu'il imagine ce premier sensitif ou sens commun, principe et centre de toutes nos sensations. Cette hypothèse, longtemps reçue en philosophie et reproduite par Bossuet dans le Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même (chap. I, § 4), nous paraît inutile du moment que l'on admet l'unité du principe qui voit par les yeux, entend par les oreilles et perçoit par tous les sens, et qui par conséquent est en état d'en comparer les données diverses. A vrai dire, le premier sensitif n'a pas d'autre fonction, et Aristote a sans doute voulu tout simplement désigner par là la puissance générale de

sentir résidant en son organe central. Du reste, il met habilement à profit cette hypothèse du sens commun pour expliquer de la manière la plus ingénieuse le sommeil, les songes, les actes de l'imagination et la mémoire. La théorie de l'imagination est longtemps demeurée classique en philosophie. Descartes lui-même s'y conforme et dit dans le langage même d'Aristote : « Imaginer n'est rien autre chose que contempler la figure ou l'image d'une chose corporelle (1). » Les philosophes modernes distinguent en général deux éléments dans le fait de mémoire, savoir la conception d'un objet absent et le jugement par lequel nous affirmons avoir déjà connu cet objet. Cette distinction est précisément celle qu'Aristote établit entre l'imagination et la mémoire. On voit par là que nous vivons encore sur les idées des anciens, et qu'Aristote est toujours notre maître à notre insu.

J'ai déjà loué plusieurs fois l'excellente analyse de la mémoire que contient le traité de ce nom. Sans parler de la distinction importante que je viens de rappeler, on doit remarquer la différence que met Aristote entre la mémoire involontaire et la mémoire volontaire ou réminiscence. L'association des idées, dont l'étude a fait tant d'honneur aux psychologues de l'école écossaise, et en particulier à Dugald Stewart, l'association des idées elle-même est analysée dans le second chapitre du Traité de la mémoire, et l'on y trouve une sorte de classification des principaux rapports suivant lesquels nous rappelons nos idées. Il y a plus : la théorie d'Aristote met en lumière une vérité

(1) IIe Médit., p. 252, édit. de M. Cousin. Cf. VIe Médit., init.

que les psychologues modernes paraissent avoir ignorée et dont ils ne font aucun usage, à savoir que la mémoire ne porte directement que sur les choses d'expérience, et non sur les idées de la raison.

Enfin, pour faire apprécier par un dernier trait le talent d'observation dont Aristote a donné tant de preuves dans toute cette théorie de la connaissance sensible, disons qu'il a très-bien connu et même expliqué la fameuse distinction du fait intellectuel et du fait de sensibilité dans le phénomène complexe de la sensation. La langue grecque ne lui fournissait qu'un seul terme pour exprimer, d'une part la perception ou connaissance sensible, et de l'autre la sensation de plaisir ou de peine dont cette perception est accompagnée. Il a donc été obligé d'employer ce mot (αἴσθησις) dans deux sens très-différents, mais sans jamais confondre une seule fois dans tous ses écrits, du moins à ma connaissance, l'impression de plaisir ou de peine avec le fait intellectuel. Il y a pourtant une opinion assez généralement répandue, qui attribue cette confusion à tous les philosophes anciens : cette opinion n'est qu'un préjugé injuste à l'égard d'Aristote.

De la sensibilité passons à l'entendement et à la pensée.

Le premier procédé que l'on rencontre dans l'analyse de l'entendement, c'est l'induction qu'Aristote définit : le passage du particulier à l'universel, et à laquelle en conséquence il rapporte l'acquisition de toutes nos idées générales. Or, nos idées générales sont de plusieurs sortes ; et il importe de les bien discerner, pour comprendre toute l'importance du procédé inductif dans le système d'Aristote.

Il y a d'abord les genres, qui nous sont connus par la comparaison des individus, par l'abstraction de leurs différences et la conception de leurs ressemblances. C'est ainsi que nous arrivons à ces idées générales : un livre, un arbre, un corps. Nous appelons volontiers abstraction, ou généralisation proprement dite, l'ensemble du travail intellectuel par lequel nous nous élevons à ces points de vue abstraits sur les caractères communs des choses. Aristote, après avoir analysé ce premier procédé, l'appelle induction, dans le dernier chapitre des Derniers Analytiques.

Lorsque nous avons ramené sous une seule notion tout un groupe de faits semblables, et que nous avons observé en un certain nombre de cas particuliers les circonstances dans lesquelles se produisent ces faits, il arrive que notre esprit, qui aspire à l'universel, fait sortir de ces quelques observations la notion générale d'une loi qui s'applique à tous les faits du même genre. C'est ainsi qu'après avoir vu tomber plusieurs corps, nous sommes conduits à dire de tout le genre ce que nous n'avons vérifié que pour quelques individus ; de là cette loi que nous recevons dans notre esprit : Tous les corps tombent. Si l'induction est le passage du particulier au général, c'est ici surtout qu'il convient d'employer ce mot: aussi le réservons-nous d'ordinaire pour désigner le procédé par lequel nous nous élevons de l'observation des faits à la conception des lois qui les régissent. Aristote applique également à ce procédé le nom d'induction, et comme on pourrait voir là un raisonnement ou un syllogisme, il a soin de montrer dans un chapitre de ses Premiers Analytiques, que l'induction est un syllogisme de la proposition

indémontrable, c'est-à-dire qu'elle n'est pas un syllogisme : en quoi il a grandement raison.

Ce n'est pas tout : au-dessus de ces lois générales que l'on appelle empiriques, parce qu'elles ont été admises après un certain nombre d'expériences, nous distinguons des principes nécessaires, tels que ceux-ci : Tout phénomène a une cause, Tout corps est dans un espace ; Il y a un être nécessaire et parfait, etc. Ces principes, d'une vérité éternelle et absolue, diffèrent des lois empiriques en ce qu'ils se retrouvent dans toute intelligence humaine, et en ce que, pour les concevoir, nous n'avons pas besoin d'un grand nombre d'observations : il nous suffit d'une seule, parce que tout fait est l'application d'un de ces principes antérieurs à toute réflexion, et toujours présents à notre pensée dont ils sont la condition immuable. Ici le passage du particulier au général est tellement naturel et rapide, qu'on peut à peine appeler du nom de procédé l'acte spontané de l'esprit par lequel nous avons l'intuition de ces vérités nécessaires. C'est pour marquer la promptitude et la facilité de cet acte, qu'on lui a donné le nom d'abstraction *immédiate* (1). Cette fois la sagacité d'Aristote est en défaut : il ne fait pas de différence entre les lois empiriques et les principes nécessaires, et pour expliquer ces derniers, il n'a toujours que l'induction.

Nous sommes loin de vouloir justifier Aristote sur ce point : cette confusion des idées abstraites avec les vérités nécessaires nous paraît une erreur dangereuse, et quoiqu'il soit fort inexact de dire, en quelque cir-

(1) Voyez les Cours de M. Cousin, et particulièrement le t. Ier de la première série, p. 55 suiv.

constance que ce soit, que le général se tire du particulier (1), il ne s'ensuit pas de là qu'on puisse jamais assimiler aux vérités nécessaires des notions qui souvent sont entachées d'erreur et qui, fussent-elles toujours vraies, n'exprimeraient encore que la vérité contingente à sa plus haute puissance. Cependant il faut bien reconnaître que la confusion que nous reprochons à Aristote avait été commise avant lui par tous les philosophes et par Platon lui-même. Or, on en doit convenir, il y a un abîme entre ignorer une vérité et la nier après qu'on l'a connue.

Quoi qu'il en soit, nous devons regretter qu'Aristote ait fait rentrer dans le domaine de l'induction les trois sortes de connaissances générales que nous venons de distinguer, et il est surtout fâcheux qu'il n'ait point établi de différence entre les lois induites de l'expérience et les principes nécessaires qui sont l'objet d'une conception immédiate de la raison. Quant à la confusion des idées abstraites de genres et d'espèces avec les jugements qui expriment des lois empiriques, nous en sommes beaucoup moins frappés, et pour plusieurs raisons. D'abord ces deux sortes de notions ont entre elles des rapports étroits et supposent également l'expérience. Ensuite Aristote en a fait la distinction, en traitant de la pensée qui, suivant lui, porte sur les indivisibles ou sur les composés. Enfin cette distinction, utile en logique, nous paraît moins importante en psychologie. Il y a bien peu d'actes intellectuels qui ne soient des jugements, et

(1) C'est ce qu'a fort bien montré, suivant nous, M. J. Denis, ancien élève de l'École normale, dans un travail récent sur le Rationalisme d'Aristote, p. 124 et suiv.

qui par conséquent ne contiennent une affirmation. Les *indivisibles* d'Aristote, les *idées* des philosophes modernes, bien loin d'être les intelligibles par excellence, ne sont pas même des pensées complètes ; elles n'en sont que des fragments isolés par l'abstraction, inintelligibles en soi et ne comportant pas plus la vérité que l'erreur, attendu qu'il n'y a ni erreur ni vérité là où nous ne trouvons ni jugement ni connaissance. Aristote lui-même l'a fort bien reconnu, quand il a dit que la pensée des objets composés est seule susceptible d'erreur, parce que toute affirmation est nécessairement vraie ou fausse. Mais au lieu de mettre la perfection de l'acte intellectuel dans l'affirmation vraie, il a mieux aimé la faire consister dans la conception ou l'intuition de ces termes simples, qu'il appelle des indivisibles et des primitifs, et qui, à nos yeux, ne sont que des résultats de l'abstraction, et par conséquent des notions dérivées et ultérieures. L'esprit ne débute point par de telles abstractions, mais bien par des connaissances réelles. Ses premiers actes sont des jugements concrets, et par conséquent très-complexes. Il ne va donc pas du simple au composé ; sa marche naturelle est plutôt du concret à l'abstrait, c'est-à-dire du composé au simple. Ce n'est pas un des moindres mérites de l'école écossaise d'avoir rétabli la vérité sur ce point, et d'avoir débarrassé la psychologie d'une erreur aussi vieille que la science logique, et que les logiciens de toutes les écoles semblaient prendre à tâche de perpétuer.

Notre dessein n'est pas de suivre Aristote dans ses théories de la définition, de la démonstration et en général du syllogisme. Ces analyses, plutôt logiques

que psychologiques, sont désormais acquises à la science et ne pourraient être l'objet que de critiques insignifiantes. Il est pourtant indispensable de faire remarquer dans quel esprit et de quelle manière Aristote a conçu et pratiqué l'étude de ces divers procédés. En général, ce qui paraît attirer son attention, c'est moins l'acte même de l'esprit que sa traduction extérieure, c'est moins la pensée pure que la pensée parlée ou écrite. Toute sa logique implique le langage; il n'a pas d'autre mot que συλλογισμός pour exprimer le raisonnement, et il le définit comme une énonciation ou un discours d'une certaine espèce. Cette méthode, en ce qui concerne le raisonnement, a plus d'avantages que d'inconvénients : si elle empêche les grandes spéculations sur la nature de ce procédé, elle exclut par cela même les hypothèses dangereuses; elle oblige à une plus grande précision; elle rend plus facile une analyse à la fois subtile et exacte, et c'est là sans doute ce qui fait la solidité inébranlable de la logique d'Aristote. Mais si la science logique y a gagné, on n'en saurait dire autant peut-être de la psychologie; car il faut avouer que, si la théorie du syllogisme n'a fait aucun progrès notable depuis Aristote, en revanche les travaux de Port-Royal, de Leibniz, d'Euler et de l'école écossaise ont beaucoup ajouté à la philosophie du raisonnement et contribué à éclaircir la théorie de la démonstration.

Pour terminer cette revue des opérations de l'entendement dans le système d'Aristote, nous ne pouvons nous dispenser de dire un mot de ce qu'il appelle la puissance délibérative ou logistique. L'acte principal de cette faculté, celui qui sert de point de départ

à toutes ses opérations, c'est l'opinion, c'est-à-dire « la conception de la proposition immédiate du contingent. » Le contingent est en effet l'objet de la partie logistique comme le nécessaire est l'objet de la partie scientifique de l'entendement. Cette distinction du nécessaire et du contingent pourrait faire croire que nous avons adressé à Aristote un reproche injuste en l'accusant d'avoir confondu les résultats a posteriori de l'induction avec les conceptions a priori de la raison. Il n'en est rien cependant : nous ne prétendons pas qu'Aristote ait absolument méconnu la différence du nécessaire et du contingent, mais bien qu'il a rapporté à une même origine des notions de l'une et de l'autre espèce ; or cela est incontestable. De plus, la distinction que fait Aristote entre le nécessaire et le contingent n'entraîne pas infailliblement cette conséquence, qu'il aurait entendu comme nous ces termes de nécessaire et de contingent. Dans la langue des philosophes modernes, la vérité nécessaire est celle qui ne peut pas ne pas être, comme par exemple l'existence de Dieu et les axiomes éternels de la raison ; le contingent est ce qui pourrait ne pas être, comme par exemple nos propres actes ou comme les faits sensibles qui s'accomplissent autour de nous. Suivant Aristote, le nécessaire est ce dont la cause ne saurait être autrement que nous ne la pensons : en d'autres termes, tout ce qu'on connaît par la science est nécessaire. Or la science a pour objet non-seulement ce qui est toujours, mais encore ce qui est le plus souvent τὸ ὡς ἐπί τὸ πολύ (1) : ce

(1) Mor. à Nic., VI, 5 ; Métaph., XI, 8 ; D. Anal., I, 25.

qui est le plus souvent, c'est-à-dire ce qui fait précisément l'objet des lois dont nous parlions tout à l'heure et que découvre l'induction; en sorte que pour confirmer notre reproche, nous n'avons qu'à développer la définition même du nécessaire tel que l'entend Aristote. L'objection que nous avions élevée contre la théorie de l'induction subsiste donc dans toute sa force.

Après l'opinion, on ne trouve plus guère dans la partie délibérative de l'entendement que la réminiscence, dont nous avons dit un mot à propos de la mémoire, et le syllogisme du probable dont nous n'avons rien à dire, si ce n'est que les Topiques en contiennent la théorie longuement et ingénieusement développée. Quant à la délibération, nous y reviendrons en traitant de la volonté.

Nous avons examiné dans son ensemble et dans ses détails la doctrine d'Aristote sur la connaissance. Nous avons essayé d'en montrer avec une stricte impartialité les défauts et les mérites. Il ne nous reste plus qu'à expliquer comment cette doctrine, qui paraît si complète et où figurent toutes les opérations intellectuelles, accorde si peu de place au fait de conscience. Chose singulière, tous les actes intellectuels ont reçu d'Aristote un nom, excepté celui-là. Cette lacune est trop regrettable pour que nous n'ayons pas à cœur d'en rechercher les causes.

Que fait Aristote de la conscience, c'est-à-dire de la faculté de nous connaître nous-mêmes? Nous avons vu déjà qu'il n'ignorait pas que nous avons une certaine connaissance de nos propres actes, de nos sensations, de nos pensées. Il le dit lui-même en pro-

pres termes : « Il y a en nous quelque chose qui a le sentiment de tout ce que nous faisons (1). » Pourquoi donc ne pas donner de nom à ce quelque chose ? Pourquoi n'en pas faire une faculté distincte? Si je ne me trompe, ce n'est pas sans dessein qu'Aristote en a agi ainsi : il y a là une intention systématique, et cette omission apparente est à elle seule toute une théorie. Qu'on se rappelle en effet dans quels termes Aristote décrit la connaissance que nous avons de nos manières d'être. C'est la vue qui connaît que nous voyons ; chaque sens perçoit tout ensemble et l'acte de son objet et son acte propre ; et quant à la pensée, elle se pense elle-même toutes les fois qu'elle est en acte. Ainsi nous sentons que nous sentons et nous pensons que nous pensons. L'opinion d'Aristote sur la conscience n'est pas difficile à tirer de là, et si l'on veut la traduire en langage moderne, on trouvera qu'elle est identique à celle qu'un illustre interprète d'Aristote, M. William Hamilton, a exprimée en disant que « la conscience n'est pas une faculté particulière, mais la condition universelle de l'intelligence (2). Il est évident pour nous, comme pour le célèbre philosophe écossais que nous venons de citer, que la conscience, aux yeux d'Aristote, n'est autre chose qu'un mode de toutes nos facultés, et voilà pourquoi il ne lui a pas donné de nom et ne l'a pas fait figurer parmi les puissances de l'âme.

M. Hamilton ne craint pas de dire que cette opinion d'Aristote sur la conscience est aussi celle de Des-

---

(1) De l'âme, III, 2, § 1 suiv. ; Mor. à Nic., IX, 9, p. 1170, a.
(2) Fragments de philosophie, trad. par M. Louis Peisse, p. 65 suiv.

cartes, de Locke et de tous les philosophes en général. Nous ne le pensons pas; mais nous n'avons à nous occuper ici que d'Aristote, et son autorité suffit pour que cette question soit pour nous l'objet d'un examen sérieux.

La première difficulté qui se présente, si l'on nie la conscience comme faculté spéciale, c'est qu'il y aura dans l'âme humaine un fait capital dont la psychologie ne rendra point compte. En effet, nous savons non-seulement par une abstraction logique, mais comme un fait psychologique, que l'action et la connaissance de l'action sont deux choses distinctes. Non-seulement j'agis, mais je sais que j'agis. Or, de même que mon action suppose en moi un pouvoir d'agir qui suffit à l'expliquer, de même la connaissance que j'ai de mes actes suppose en moi un pouvoir de connaître mes propres actes : c'est ce pouvoir que j'appelle conscience, et qu'on ne peut nier sans nier du même coup que je connaisse mes propres actes. Mais, dira-t-on, il n'est pas une de nos facultés qui ne soit accompagnée de conscience, et le fait de conscience n'a jamais lieu que lorsqu'une de nos facultés s'exerce actuellement : il n'en est donc pas distinct et ne saurait être rapporté à un pouvoir spécial. Cette conséquence n'est pas légitime. Le fait qu'on allègue, et qui est véritable, prouve seulement que la conscience n'est point séparable de toutes nos autres facultés; mais on n'a jamais prétendu qu'elle en fût séparable : on la reconnaît seulement comme un pouvoir distinct, parce qu'en effet son acte est différent de tous les autres. Si l'on se refuse à cette légitime distinction, je ne vois pas pourquoi l'on ne

ramènerait pas à un seul fait, à la pensée par exemple, tous les faits psychologiques; la volonté, qui ne s'exerce jamais sans l'intelligence, serait ainsi réduite à cette faculté; et l'on aurait beau objecter que vouloir est autre chose que penser : pourquoi cette objection aurait-elle plus de force en ce qui concerne la volonté que lorsqu'il s'agit du fait de conscience? On retournerait ainsi à l'unité confuse qui est le point de départ de l'analyse psychologique, et l'on aboutirait à la négation de la science.

Examinons ce que devient la conscience envisagée comme un simple mode de nos diverses facultés, et prenons pour exemple la sensation. Pour qu'il y ait véritablement sensation (ou perception sensible), il faut que je connaisse que je sens; car comment éprouver une sensation sans le savoir? Après avoir établi ce point, Aristote se demande par quelle faculté nous connaissons par exemple que nous voyons, et il décide que c'est par la vue : car, dit-il, la sensation en acte est semblable à son objet, et par conséquent la vision, au moment où elle porte sur une couleur en acte, est visible elle-même. Voilà ce que devient la conscience considérée comme mode de la sensation : elle est elle-même une sensation. Aristote a fort bien vu cette conséquence, et il l'a acceptée. Or, je le demande, n'est-ce pas se faire une idée très-grossière de la sensation, que de prétendre qu'elle est quelque chose de sensible comme son objet? Non, l'âme qui par les sens perçoit le chaud et le froid, ne devient pas froide ou chaude suivant l'objet qu'elle perçoit. Notre connaissance, qu'elle s'applique à la matière ou à l'esprit, qu'elle s'attache à Dieu lui-même, ou qu'elle

daigne s'occuper de cette *boue*, comme dit Platon dans le Parménide, notre connaissance est toujours une pensée, un acte immatériel : car c'est l'acte ou le mode d'un être qui se sert du corps, mais qui n'est point le corps, ni même quelque chose du corps. La connaissance ne peut donc être l'objet d'une sensation ou d'une perception : c'est donc encore une fois par une faculté distincte de la perception que nous avons conscience de nos connaissances sensibles.

D'ailleurs, pour peu qu'on aille au fond des choses, on trouvera que cette théorie, qui attribue la conscience comme mode à toutes nos facultés intellectuelles, suppose une autre théorie plus élevée, mais qui n'est qu'une hypothèse, comme nous l'avons déjà montré, à savoir l'identité de la pensée et de son objet. En effet, comment attribuer à une même faculté de connaître la pensée d'un objet, quel qu'il soit, et la connaissance de cette pensée, sans soutenir en même temps que la pensée et la chose pensée ne font qu'un ? Or si cette assertion n'est pas une erreur complète, encore est-il qu'elle offre un caractère d'hypothèse et que par conséquent la théorie qui s'appuie sur elle pèche par la base.

Enfin, si la théorie d'Aristote, que M. Hamilton a reproduite avec tant d'habileté et de force, peut s'appliquer avec quelque vraisemblance à la conscience de nos actes intellectuels, il faut convenir qu'elle serait insoutenable, si l'on considérait d'autres facultés que l'intelligence. Pour quiconque admet comme des faits essentiellement distincts la pensée, le désir, la volonté, il y a nécessité de rapporter la connaissance intime de nos désirs et de nos actes libres à une faculté

autre que le désir et que la volonté : or c'est cette faculté distincte que nous appelons conscience.

En résumé, la conscience nous paraît être un pouvoir spécial de nous connaître nous-mêmes, et nous regrettons qu'Aristote en ait fait un mode général de nos différentes facultés de connaître. Mais nous n'hésitons pas à dire que la faute en doit être attribuée jusqu'à un certain point à son maître Platon. C'était à Platon, le fidèle disciple et l'héritier de Socrate, qu'il appartenait de léguer à la philosophie une théorie de la conscience. Mais Platon, qui connaissait si bien le fait complet de conscience, n'en a guère parlé qu'à l'occasion de la pensée, de telle sorte qu'Aristote en montrant ce même fait dans l'acte de la perception extérieure, semble avoir plutôt agrandi que diminué la doctrine de son maître (1).

(1) « Aristote, dit Tennemann, observa le premier le fait de conscience avec quelque clarté. » Manuel, etc., trad. de M. Cousin, t. I, p. 188.

CHAPITRE V.

DES AFFECTIONS ET DES PASSIONS.

A côté des idées et des opérations de l'intelligence, l'analyse psychologique découvre dans l'âme humaine tout un ordre de faits qui se peuvent résumer en deux actes principaux : l'amour et la haine, et que nous rapportons à une faculté spéciale de l'âme, la sensibilité. Aristote range en un seul groupe et ramène à un seul principe toutes les affections et passions de l'âme. Nous pouvons donc, sans dénaturer sa pensée, détacher cette partie de son système et en faire une étude spéciale.

Personne n'ignore combien l'analyse des passions présente de difficultés. Rien de plus mobile ni de plus variable que les divers sentiments qui nous animent ; rien de plus individuel que nos affections de toute espèce ; rien qui dépende davantage des dispositions de chacun, de son caractère, de son éducation, des circonstances où il est placé. Comment donc soumettre à l'analyse un objet qui y échappe par sa nature ? Comment déterminer un caractère constant là où toutes les métamorphoses sont possibles ? Comment définir et classer ce qui n'a rien de fixe et de durable, et ne se ressemble même pas à soi-même ?

Pour peu que l'on fasse quelque attention à l'immense difficulté d'une étude aussi délicate, on ne nous

accusera point d'avancer un paradoxe, si nous disons que la théorie des passions a fait très-peu de progrès depuis Aristote. Quelques observations de détail ont pu lui échapper; mais il a connu les faits essentiels, les divisions principales et les grands principes. Reid et Dugald Stewart, dont les classifications passent à bon droit pour les plus exactes dans cette partie de la psychologie, n'ont guère fait qu'emprunter les résultats des travaux d'Aristote, et ils ont conservé en général les divers groupes formés par ce philosophe, en leur imposant seulement d'autres noms.

Pour faire apprécier tous les mérites de cette théorie d'Aristote, il nous faut exposer en quelques mots les faits auxquels elle s'applique et les principales questions qu'elle comprend.

L'homme éprouve tantôt du plaisir et tantôt de la peine; il est donc capable de jouir et de souffrir. Nous nommons sensibilité la faculté par laquelle il est appelé essentiellement au bonheur et par accident au malheur, de même que par l'intelligence il s'élève à la science et tombe quelquefois dans l'erreur.

Le plaisir et la peine sont donc les deux actes opposés d'une même faculté, qui est déterminée à l'un ou à l'autre par l'objet auquel elle s'applique et qui lui est agréable ou désagréable. Quand l'être doué de sensibilité a éprouvé du plaisir dans son commerce avec un objet quelconque, il s'attache à cet objet et conçoit pour lui de l'affection : en un mot il l'aime. Si l'objet s'éloigne, à l'amour succède un penchant plus vif, le désir, par lequel on recherche l'objet agréable, en ressentant quelque peine de son absence.

Deux affections contraires à l'amour et au désir se produisent, quand l'objet est désagréable : on y répugne par la haine, on le repousse par l'aversion.

Ainsi, d'une part le plaisir, suivi d'affections bienveillantes, de l'autre la peine suivie d'affections malveillantes, tels sont les faits essentiels de la sensibilité; tel est aussi l'ordre dans lequel nous les donne la conscience (1).

Une question se présente tout d'abord à l'esprit. Cet ordre suivant lequel les affections ou passions succèdent à des impressions agréables ou désagréables, nous donne-t-il seulement la succession d'un premier fait et d'un second fait, ou bien ces deux faits sont-ils l'un une cause et l'autre un effet? L'affection est-elle la conséquence et le résultat de la sensation, ou bien doit-on dire qu'elle se manifeste à son occasion, mais par l'effet d'un penchant naturel de l'âme? Y a-t-il en un mot des affections innées? Il en est de la sensibilité comme de la faculté de connaître : avant d'agir elle est riche d'innéités, elle est pourvue de certaines dispositions générales qui contiennent au moins en germe toutes ses affections. Ces penchants vagues et primitifs préexistent au plaisir et à la peine et en sont à la fois cause et effet. Ils en sont la cause, en ce sens qu'ils nous préparent à jouir ou à souffrir; et ils en sont l'effet en cet autre sens, qu'ils ne prennent une forme déterminée et ne deviennent amour ou haine par rapport à un certain objet, qu'après que cet objet a fait impression sur l'âme.

(1) Tout homme lettré connait l'admirable description qu'a donnée M. Jouffroy de la sensibilité dans ses Mélanges. Voyez le morceau intitulé : Amour de soi.

Au reste nos penchants primitifs ne sont pas tous de même nature : les uns sont égoïstes, et ceux-là se rapportent au corps ou à l'âme ; les autres sont désintéressés : ce sont des besoins du cœur ou de l'esprit. L'amour de nous-mêmes et l'amour désintéressé, voilà les principes de toutes les affections innées, que l'on reconnaît à ce signe qu'elles se retrouvent chez tous les hommes. La sensibilité est donc primitivement la faculté d'aimer. La haine et les sentiments haineux sont par rapport à l'amour ce que la négation est par rapport à l'affirmation dans la faculté de connaître. La négation paraît être le contraire de l'affirmation, et en réalité elle la suppose, elle en dérive, elle n'en est qu'une forme détournée. Il en est de même des affections malveillantes : quelque opposées qu'elles soient à l'amour, elles dérivent de la même source et y puisent toute leur énergie. La haine n'a point le caractère d'universalité que présente l'amour ; elle n'est donc pas innée au même titre, et je repousse de toute mon âme les doctrines sauvages qui veulent que l'homme soit un loup (1), et qu'il naisse ennemi de l'homme (2).

S'il est vrai de dire que certaines affections ou passions nous sont naturelles et innées, il faut reconnaître aussi qu'un très-grand nombre de sentiments, propres à chaque individu, lui sont venus de son éducation, de ses habitudes, de ses opinions, de son caractère ou même de sa volonté. Telles sont en effet les principales causes qui tendent à changer le cours de nos penchants naturels, et qui par là don-

(1) Hobbes. — (2) Pascal, Pensées.

nent naissance à mille affections diverses. Telles sont les origines de nos goûts dépravés ou factices, et en général de toute passion qu'on ne saurait expliquer uniquement par une disposition innée et commune à tous les hommes.

Mais de quelque nature qu'elles soient, bienveillantes ou malveillantes, innées ou acquises, toutes nos affections ont un principe et un but communs : le bonheur et le besoin, ou, comme dirait Aristote, *l'appétit* du bonheur.

La théorie de la sensibilité dont nous venons d'esquisser quelques traits, en nous conformant autant que possible aux analyses des philosophes de l'école écossaise, nous servira de règle dans notre appréciation de la doctrine d'Aristote : nous allons faire voir qu'il n'y a entre sa pensée et la nôtre sur ce point qu'une différence de forme.

D'abord Aristote n'hésite pas à rapporter à une même faculté ou puissance de l'âme le plaisir et la peine. Il existe entre ces deux faits une relation intime. La même cause peut leur donner naissance; le même objet nous est tour à tour agréable et désagréable. Socrate, dans le Phédon, regrette qu'Ésope n'ait point composé une fable, où il aurait supposé que Jupiter, voulant réconcilier le plaisir et la peine, jusque-là ennemis irréconciliables, les avait attachés l'un à l'autre par une chaîne si étroite, que lorsque l'un arrive, on est bien sûr que l'autre n'est pas loin. Aristote reconnaît cette vérité après Socrate et Platon, et il fait du plaisir et de la peine deux modes d'une puissance unique : ce sont, dit-il, les actes de la sensibilité, en présence du

bien et du mal, du bonheur et du malheur (1).

Non-seulement la sensibilité jouit en présence du bien et souffre en présence du mal, mais encore elle recherche l'un et évite l'autre. L'appétit et la répugnance partent donc du même principe.

La première forme sous laquelle se produit l'appétit, suivant Aristote, c'est le désir ou appétit égoïste de l'agréable. Le désir naît à la suite du plaisir; mais il témoigne d'un besoin, s'adresse à un objet absent et est toujours accompagné de quelque souffrance.

Aristote distingue entre les désirs naturels ou innés et communs à tous les hommes, et les désirs accidentels, propres à chaque individu, et résultant soit du caractère, soit de l'habitude, soit de la maladie ou d'une altération des organes.

Parmi les désirs naturels, les uns sont des besoins serviles et grossiers qui ont le corps pour objet : tels sont la faim, la soif, l'amour sensuel, et tous les appétits qui tendent à la satisfaction de nos sens. Les autres, non moins naturels, ne s'attachent point directement à la conservation des individus ou de l'espèce, mais leur objet n'est pas de nécessité absolue : tels sont les désirs de la propriété, de la supériorité, de la domination, de l'estime, de la considération et des honneurs.

Il m'est impossible de ne pas remarquer la ressemblance ou, pour mieux dire, l'identité de cette division avec celle que Reid et Dugald Stewart ont établie entre les *appétits* et les *désirs*. Je fais de plus cette remarque, que les philosophes écossais, après avoir

(1) Voyez plus haut, première partie, chap. XV.

fait cet emprunt à Aristote, peut-être sans le savoir, ont eu le tort de gâter cette division en introduisant dans le groupe des désirs intéressés le penchant à la société et le besoin de connaître. Aristote, que ces philosophes ont aussi le tort d'attaquer trop souvent, n'a pas du moins commis cette erreur psychologique, qui est en même temps une faute contre la logique.

La seconde forme de l'appétit, suivant Aristote, c'est la passion (θυμός), principe de l'amour et de la haine, et par suite de toutes les affections bienveillantes et malveillantes. Ici encore il y a identité entre la classification d'Aristote et celle des philosophes écossais. La définition s'applique des deux côtés à toute affection désintéressée qui a pour objet le bien ou le mal d'autrui.

Après les affections qui ont pour principe l'amour ou la haine, Reid et Dugald Stewart, comme s'ils avaient toujours les yeux sur la théorie d'Aristote, mentionnent les *passions*, πάθη, et la description qu'ils en donnent est entièrement conforme aux idées de notre philosophe. Lorsqu'il y a passion, dit Dugald Stewart dans ses *Esquisses de philosophie morale* (§ 158), « une agitation ou commotion sensible se fait remarquer dans le corps; notre raison est troublée, etc. » — « J'appelle passion, dit Aristote, tout mouvement de l'âme qui trouble le jugement, agit sur le corps et est accompagné de plaisir ou de peine. »

Là ne s'arrêtent point les ressemblances; mais comme Aristote considère les désirs et la passion et toutes les affections qui s'y rattachent comme des principes de mouvement ou d'action qui se rencontrent chez la bête dépourvue de raison aussi bien que

chez l'homme, Reid réunit aussi toutes les affections ou passions énumérées jusqu'ici sous ce titre général : principes animaux d'action.

Enfin, au-dessus de l'appétit non raisonnable, Aristote distingue un appétit dirigé par la raison, et qu'il appelle volonté : c'est aussi à ses yeux un principe d'action, le seul principe d'action digne de ce nom, et qui nous pousse à agir par l'amour du bien ou de l'utile. Au-dessus des principes animaux, Reid admet des principes rationnels d'action, qui sont ou la considération de notre utilité véritable et de notre intérêt bien entendu, ou la contemplation et l'amour du bien moral et du devoir.

On le voit donc : si l'on attribue quelque mérite à la classification des faits de sensibilité par les philosophes écossais, il en faut rapporter le premier honneur à Aristote. Ce n'est pas encore assez à notre gré. Suivant nous, il faut de plus reconnaître qu'il y a chez lui une vue d'ensemble qui donne beaucoup plus de portée à ses théories, et qu'il a appliqué à l'étude morale des passions dans sa Rhétorique un ordre et une méthode dont les philosophes écossais eux-mêmes n'ont pas toujours donné l'exemple.

Nous n'avons que deux critiques sérieuses à adresser à la doctrine d'Aristote sur les affections et les passions de l'âme qu'il explique par l'appétit. Encore serons-nous obligés d'y faire nous-même quelque restriction.

Premièrement il ne nous semble pas qu'Aristote ait distingué d'une manière suffisante ce qu'on appelle la sensibilité physique et la sensibilité morale, ou, si l'on veut, la sensation et le sentiment. J'appelle

sensation l'impression agréable ou désagréable que nous fait éprouver un objet sensible par son action directe sur nos organes; et j'appelle sentiment l'émotion agréable ou pénible qui résulte pour nous de la conscience d'un fait psychologique. Ces deux phénomènes moraux me paraissent différer entre eux d'une manière essentielle en eux-mêmes, dans leurs causes et dans leurs circonstances. La sensation provient d'une cause matérielle, soit d'un corps étranger, soit de notre état physiologique; elle est toujours localisée, c'est-à-dire, que nous la rapportons toujours à une certaine partie du corps où elle se fait particulièrement sentir; sa vivacité est toujours en proportion avec l'action plus ou moins directe de l'objet sensible sur nos organes; enfin elle ne suppose pas autre chose en nous que la capacité de jouir et de souffrir par nos sens. Au contraire, le sentiment résultant d'une cause toute spirituelle, savoir la conscience de notre état intérieur, présente un caractère moral qui n'est pas dans la sensation; nous ne localisons point un sentiment, ou du moins le cœur est le seul organe qui en soit affecté : encore le mouvement qui s'y produit est-il souvent inappréciable. Par une autre opposition avec la sensation, le sentiment est souvent d'autant plus vif que l'objet auquel il se rapporte est absent, car cette absence laisse toute liberté à l'imagination et à la pensée, c'est-à-dire aux véritables causes de cette impression toute morale; enfin le sentiment repose toujours sur la conscience de notre état intime, et par conséquent ne saurait s'expliquer, comme la sensation, par la sensibilité physique. Aristote ne méconnaît pas la distinction que

nous venons de rappeler. Il dit même en passant, comme Platon dans le Philèbe, qu'il y a des plaisirs d'une nature supérieure, et qui se rapportent à la partie la plus excellente de l'âme, à l'entendement lui-même. Mais tout en reconnaissant parfois des plaisirs autres que ceux du corps, il semble attribuer en général et sans restriction toutes nos peines et tous nos plaisirs à la sensibilité, c'est-à-dire, à une faculté qui dans sa théorie tient à la fois de l'âme et du corps : ce qui revient à supprimer en principe ce qui était reconnu comme fait, savoir l'existence dans l'âme de ces impressions morales que nous appelons des sentiments.

Cependant Aristote admet aussi dans la partie raisonnable de l'âme un certain appétit, la volonté, et par conséquent une source de plaisirs et de peines, et c'est ici que se place notre seconde objection. Pourquoi n'avoir pas fait de la puissance appétitive, seule cause véritable du plaisir et de la peine, une faculté distincte de toutes les autres? Pourquoi s'être mis dans la nécessité qu'il a lui-même signalée, de morceler (διασπᾶν) une puissance véritablement unique? Cet inconvénient était inévitable, du moment qu'on rapportait l'appétit comme mode aux autres puissances de l'âme, puisqu'il se retrouve partout, dans l'entendement aussi bien que dans la sensibilité. Ce n'est pourtant pas une distinction à mépriser que celle de l'action et du plaisir qui s'y ajoute. Aristote lui-même a fait cette distinction; nous n'avons donc pas à la rétablir contre lui, mais il ne nous paraît pas y avoir attaché assez d'importance, et cette négligence tient à plusieurs causes. La première et la plus consi-

dérable est que, préoccupé des différences qui séparent l'homme des animaux, il ne peut admettre qu'une même faculté embrasse des faits de la nature humaine et des faits de la nature animale. Or nous croyons que ce point de vue est propre au naturaliste, mais qu'il ne saurait être adopté par le psychologue. On pourrait alléguer en faveur d'Aristote une autre raison qui nous toucherait davantage. Une action accompagnée de conscience constitue pour nous un certain état conforme ou non conforme à notre nature et à nos dispositions présentes : or il est impossible que nous ayons la conscience de cet état, sans qu'aussitôt il en résulte un plaisir ou une peine. C'est cette vérité profondément sentie par Aristote qui a présidé à son analyse du plaisir et de la peine. Il les a si bien considérés comme conséquences de nos actions et de nos passions, qu'il n'a pu se résoudre à les en séparer. De là ce morcellement que nous lui reprochons, ce partage d'une faculté unique entre plusieurs autres dont elle est distincte. Mais de là aussi une excellente réfutation de la vieille théorie qui voulait que le plaisir fût une imperfection, un mal, et, suivant le langage de ce temps-là, un mouvement, une génération, un *devenir*. La Morale à Nicomaque détruit victorieusement ce préjugé. Aristote y prouve que le plaisir, s'il n'est pas le bien, en est du moins le signe et la conséquence. Le bonheur, ce but légitime de l'être moral, n'est point défini par le plaisir, puisqu'il est l'effet de la vertu et réside dans l'action la plus excellente ; mais le plaisir est la condition sans laquelle la possession du bien lui-même ne serait pas le bonheur. Ce point de vue général d'Aristote nous

paraît conforme à la vérité, et nous pensons qu'une bonne théorie des affections et des passions doit reposer sur ce double principe : d'une part, la distinction évidente de l'acte psychologique et de l'impression agréable ou désagréable dont il est accompagné; d'autre part, le rapport intime qui unit ces deux faits, et qui semble indiquer dans l'un une cause et dans l'autre un effet.

CHAPITRE VI.

DE L'ACTIVITÉ VOLONTAIRE ET LIBRE.

C'est par l'action que se manifeste la vie. L'activité est l'attribut essentiel de notre âme : être, pour nous, c'est agir. C'est en agissant que nous acquérons le sentiment de notre être et la conscience de notre moi individuel ; c'est parce que la pensée, le jugement, l'amour et la haine sont des actes de notre âme, que nous en avons la conscience et que nous nous les rapportons à nous-mêmes. Tous les faits psychologiques témoignent de cette puissance d'agir qui nous est inhérente et à laquelle est attachée notre existence même.

Mais notre activité se développe de bien des manières et dans des circonstances très-diverses ; elle est plus ou moins pure, plus ou moins dégagée des influences étrangères. Tantôt elle s'exerce d'elle-même et sans aucune contrainte, sans le concours d'aucune autre cause qu'elle-même ; tantôt elle est dominée et dirigée par quelque objet qui la détermine fatalement à tel ou tel acte. Nous n'avons encore étudié notre activité psychologique que sous cette dernière forme ; il nous la faut maintenant considérer de plus près, d'une manière plus intime en quelque sorte, sous cette autre forme où elle se manifeste librement, et par conséquent dans sa plus

grande pureté, je veux dire dans l'acte volontaire. Mais avant d'essayer une description de ce fait si considérable, et pour en bien comprendre la nature, il nous paraît indispensable de faire d'abord ressortir le double caractère que nous avons attribué à la connaissance et à nos sentiments d'amour ou de haine : l'activité d'une part, de l'autre la fatalité.

La pensée sous toutes ses formes, connaissance, souvenir, raisonnement, imagination, est toujours un fait complexe, qui en partie dépend de nous et qui résulte aussi en partie de quelque autre chose que nous-mêmes. D'un côté en effet, comme on ne saurait penser sans penser à quelque chose, il faut bien accorder qu'il n'y a point de pensée qui n'ait un objet; et comme on n'est pas le maître de penser comme on veut, il faut aussi accorder que notre pensée emprunte à son objet sa forme : sans lui elle ne serait point ce qu'elle est; c'est lui qui la détermine de telle ou telle façon; en un mot les actes de notre intelligence ne dépendent pas de nous, mais bien de ce que nous pensons. Mais d'un autre côté, comment pourrions-nous dire et savoir que c'est nous qui pensons, si nous n'intervenions en effet dans la production de la pensée? Qu'est-ce que le jugement, ce fait capital dans l'étude de l'intelligence, sinon le consentement de l'esprit à la vérité : son consentement, c'est-à-dire l'acte par lequel il s'unit à l'objet pensé. Si l'on contestait ce point, nous n'aurions qu'à rappeler le fait bien connu du doute volontaire, et nous demanderions qu'on nous expliquât comment en certaines circonstances nous suspendons notre jugement, si cela n'était pas en effet en notre pouvoir. La connais-

sance ne se réduit pas de notre part à l'état passif d'une cire molle où s'imprime un cachet; c'est une sorte d'union où la vérité attire l'esprit, et où l'esprit à son tour s'attache à la vérité; c'est, en termes plus métaphysiques, l'effet d'une double cause, car c'est un acte dont nous ne sommes point absolument les maîtres, mais que nous produisons en commun avec une autre cause et sous son influence.

Il en est de même du désir, des passions de toute espèce et des impressions de plaisir et de peine qui s'y rattachent. Comment nier l'activité qui se manifeste dans le désir? Quoi de plus vif, de plus énergique que l'élan et le transport de la passion? Il y a là évidemment de l'activité; mais ce qui n'est pas moins évident, c'est la fatalité de ce mouvement imprimé à l'âme par la nature. Nous tendons à la possession de l'objet désiré, mais nous ne sommes pas maîtres de résister à cet entraînement. L'âme agit dans le désir, mais l'objet aimé y paraît plus encore, et tandis que par la pensée nous ramenons à nous en quelque façon toutes choses, par l'amour au contraire nous sortons de nous-mêmes et nous nous absorbons en autrui. Cette fatalité, cette nécessité paraît si bien en toute passion, en toute affection, que lorsqu'on arrive à de simples impressions de plaisir et de peine, l'activité de l'âme semble comme perdue : sa passivité est seule évidente. Et pourtant même alors nous sommes actifs : même sous l'empire tyrannique de l'objet que nous aimons, et dont la présence provoque en nous la joie, il faut encore notre concours, si faible qu'il soit, pour que la joie elle-même se produise. Refusons-nous ce concours à l'objet même le plus

agréable, le plaisir s'amoindrit et s'efface. Il en est de même de l'objet le plus désagréable ou le plus pénible : si l'on refuse son attention à la douleur, elle cesse et disparaît le plus souvent. Si nous ne disons pas comme certains stoïciens : Douleur, tu n'es pas un mal, nous pouvons du moins lui dire : Tu n'es pas un mal invincible et irrémédiable, et par l'effort énergique de la volonté, nous pouvons la diminuer, sinon la détruire entièrement. Or un tel empire ne se pourrait concevoir si nos sensations, comme nos désirs, n'étaient en une certaine mesure l'effet de notre activité, effet commandé, il est vrai, et déterminé en nous par une autre cause que nous-mêmes.

Jusqu'ici, on le voit, l'âme est essentiellement active : c'est donc une force et une cause, mais c'est une cause imparfaite qui reçoit l'impulsion d'autrui et qui concourt à produire ses propres actes plutôt qu'elle ne les produit.

Je ne parle pas du fait de locomotion : certains philosophes, encore imbus sans doute de quelque préjugé de l'école cartésienne, ne veulent voir dans ce fait qu'une propriété du corps et refusent d'y reconnaître l'intervention de l'âme. Il est cependant des mouvements dont l'âme est le principe et non pas seulement la cause occasionnelle : il est vrai seulement qu'elle ne les produit qu'en commun avec le corps ; elle n'est donc pas ici non plus cause unique, mais participante. Laissons de côté, si l'on veut, cet acte inférieur ; ne nous attachons qu'à la pensée et au désir.

Tout notre pouvoir d'agir se borne-t-il à ces actes imparfaits, où l'âme est pour ainsi dire à la re-

morque des choses? Non; notre activité se manifeste sous une forme plus pure : elle atteint son type véritable dans l'acte de la volonté, dans la volition ou détermination libre. Pour bien comprendre la nature exceptionnelle de cet acte de l'âme, prenons un exemple qui nous permette de le distinguer de tout autre fait psychologique.

Je suppose que je tienne de la nature ou que j'aie contracté par l'effet de l'éducation un penchant très-vif pour un certain objet. En toute circonstance, le désir me pousse vers cet objet, et m'y faisant entrevoir le bonheur, me conseille d'en rechercher la présence, de m'en assurer la possession. Sous l'influence de ce désir qui me presse, tout ce qui me rapproche de cet objet me paraît également désirable, et je suis sans cesse sollicité d'agir en vue de ce but unique. D'un autre côté, la raison par laquelle j'apprécie plus froidement les qualités de chaque chose me fait concevoir que le genre de vie qui flatte ma passion n'est point conforme au bien véritable : elle déclare mauvais ce que je sens être désirable, et au nom du devoir elle m'ordonne de m'en abstenir. Il peut arriver alors que j'hésite entre les insinuations du désir et les prescriptions de la raison; il peut arriver aussi que je me décide à suivre l'un ou à obéir à l'autre. Cette détermination est un acte nouveau, autre que la pensée, autre que le désir, puisqu'il peut également y être conforme ou contraire. Ce n'est point la conception du devoir qui me fait agir contrairement au devoir; elle n'est même pas maîtresse d'une décision qu'elle m'inspire, puisqu'en la prenant je me sens le pouvoir de prendre la décision contraire. Ce n'est pas davan-

tage le désir qui combat le désir, et si je me détermine d'après son conseil, ce n'est pas lui non plus qui agit en moi, puisque encore une fois j'ai la conscience de pouvoir agir autrement. Le principe de mon action n'est ni dans la pensée, ni dans le désir, ni dans l'objet du désir ou de la pensée. J'ai beau faire, je cherche en vain à cet acte une autre cause que moi-même. Si j'ai pu hésiter à le produire, c'est qu'il était entièrement en mon pouvoir; et si je m'y suis déterminé, c'est par moi, par moi seul : c'est là son principe, sa cause, son unique raison d'être. Là donc je suis maître, maître absolu et souverain; car cette fois je ne participe pas seulement à la production d'un acte, je le produis tout entier, j'en suis la cause unique et indépendante : je me détermine moi-même, je suis donc libre.

Voilà dans sa plus grande simplicité l'acte volontaire et libre. La description grossière que nous venons d'en donner suffit pour en faire voir l'excellence et l'importance extrême; car elle montre que le pouvoir dont il dérive tient au fond même de notre nature, qu'il nous est intime et essentiel, et pour tout dire en un mot, qu'il est nous-mêmes. Il y a quelque chose de nous sans doute dans la pensée; c'est parce que nous y intervenons activement que nous pouvons vouloir penser, car nous ne voulons que nos propres actes. Il y a quelque chose de nous dans nos passions elles-mêmes, et c'est pour cela qu'elles sont soumises en une certaine mesure à notre volonté, qui peut à son gré s'y refuser ou y céder. Mais l'activité que nous remarquons dans le désir ou dans la connaissance est faible, ou du moins elle obéit à d'autres causes qu'à

nous-mêmes ; elle est toujours dominée par quelque objet qui la détermine fatalement à agir : en un mot elle ne se gouverne pas elle-même. Il en est tout autrement de la volonté, du pouvoir personnel. Par la volonté, nous disposons librement de nous-mêmes, nous dirigeons où bon nous semble notre activité, nous en faisons l'usage qu'il nous plaît d'en faire. Ce n'est plus ici un acte qui nous soit imposé par l'invincible puissance du beau et du vrai : c'est un acte qui ne dépend que de nous et dans lequel nous ne dépendons que de nous-mêmes. La volonté libre ne contient et n'exprime que le moi, être spirituel et libre, dont toute la vie est d'agir, dont l'essence est d'agir librement.

Que fait Aristote de ce pouvoir nouveau, singulier, profondément distinct du désir et de la pensée ? Déjà nous savons ce qu'il fait de l'appétit et de l'entendement ; nous savons que pour lui l'appétit est un mouvement, tandis que la pensée est un acte ; il a ainsi exprimé dans son langage la supériorité de la pensée sur le désir et sur l'amour, comme manière de vivre et d'agir. Mais là semble se borner l'accord de sa doctrine avec la théorie de l'activité que nous venons de présenter. Au moins paraît-il un peu difficile d'assigner une place distincte à la volonté dans un système où l'homme est défini par ces trois mots : corps, appétit, intellect (1). Si l'intellect et l'appétit sont les deux seules facultés essentielles de l'âme humaine, il faut nier la volonté ou la considérer comme un mode de la pensée ou du désir, ce qui est une autre ma-

(1) Polit., IV, 13, § 23. Cf. III, 2, § 4.

nière de la supprimer. Voyons si Aristote aura su échapper à cette conséquence, qui nous paraît sortir inévitablement de sa doctrine générale sur l'âme humaine.

Nous devons d'abord mettre de côté comme étrangère au sujet qui nous occupe la théorie du τὸ ἑκούσιον et du τὸ ἀκούσιον. Ces mots, que l'on a coutume de traduire par ceux de volontaire et d'involontaire, n'expriment chez Aristote que les actes que nous faisons malgré nous, par l'effet d'une contrainte extérieure, et ceux que nous faisons, je ne dis pas volontairement, mais volontiers, c'est-à-dire suivant notre goût et notre inclination, ce qui ne veut pas dire librement. En effet les actes qu'Aristote appelle ἑκούσια sont ceux qui dérivent ou de l'accoutumance, ou du désir, ou de la passion, ou de la volonté. Or la coutume, ou, si l'on veut, l'habitude remplace la nature avec laquelle elle a tant de rapport : elle n'est pas plus que la nature une cause libre; elle est suivant Reid un principe mécanique d'action, et Aristote lui-même convient qu'on n'est plus maître d'agir ou de ne pas agir conformément à l'habitude une fois contractée. Quant au désir et à la passion, ce sont deux appétits dénués de liberté aussi bien que de raison.

Reste la volonté. Puisque ce mot existe dans la langue d'Aristote, peut-être exprime-t-il ce pouvoir personnel que nous cherchons. Il n'en est rien : la volonté est définie par notre philosophe, un appétit raisonnable du bien. Cette définition a été reproduite par bien des philosophes et des théologiens; elle l'a été en particulier par Bossuet et par Malebranche. « Les philosophes, dit Bossuet, ont distingué en nous

deux appétits : l'un que le plaisir sensible emporte, qu'ils ont appelé sensitif, irraisonnable et inférieur; l'autre qui est né pour suivre la raison, qu'ils appellent aussi pour cela raisonnable et supérieur, et c'est celui que nous appelons proprement volonté.... Vouloir est une action par laquelle nous poursuivons le bien et fuyons le mal.... Nous sommes déterminés par notre nature à vouloir le bien en général (1). »— « Par ce mot de volonté, dit Malebranche, je prétends désigner l'impression ou le mouvement naturel qui nous porte vers le bien en général ou universel.... c'est-à-dire vers Dieu qui est seul le bien général, parce qu'il est le seul qui renferme en soi tous les biens (2). »

Nous n'avons pas besoin de dire que ce n'est pas là cette volonté, libre jusqu'à l'indifférence, dont Descartes disait : « qu'il n'y a rien que nous connaissions plus clairement (3) » et à laquelle nous attribuons le libre choix du but qu'elle doit poursuivre, aussi bien que des moyens d'atteindre à ce but une fois déterminé.

Cependant supposons avec Aristote, Bossuet et Malebranche, que la nature qui ne nous laisse pas libres d'aimer ou de détester le bonheur, ne nous ait pas non plus accordé la puissance de vouloir ou de ne vouloir pas le bien en général. Tout n'est pas perdu : il nous reste le choix des biens particuliers, et si ce choix est libre, notre volonté, quoique di-

---

(1) Connaissance de Dieu et de soi-même, ch. I, § 18, § 19. — (2) Recherche de la vérité, l. I, ch. 1, § 2. — (3) Principes de la philosophie, 1re partie, §§ 37, 39, 41.

minuée dans ses attributions, subsiste encore en elle-même. Toute la question est de savoir si ce choix qu'Aristote appelle προαίρεσις, est ou non un acte libre.

« Par le mot de liberté, dit Malebranche (l. c.), je n'entends autre chose que la force qu'a l'esprit de détourner cette impression (la volonté) vers les objets qui nous plaisent, et faire ainsi que nos inclinations naturelles soient terminées à quelque objet particulier. » Si telle était la théorie d'Aristote, si sa προαίρεσις était la *liberté* de Malebranche, il n'y aurait pas à hésiter : il faudrait reconnaître qu'il n'a admis sous les noms de volonté et de choix ou préférence, qu'un désir général et universel, et des désirs plus spéciaux *terminant à quelque objet particulier* cet appétit vague et indéterminé du bien en soi.

Bossuet, qui, dans ce chapitre de la volonté, semble traduire ou résumer Aristote, s'exprime en d'autres termes que Malebranche : « Nous sommes déterminés par notre nature à vouloir le bien en général; mais nous avons la liberté de notre choix, à l'égard de tous les biens particuliers. Par exemple, tous les hommes veulent être heureux, et c'est le bien général que la nature demande. Mais les uns mettent leur bonheur dans une chose, les autres dans une autre : les uns dans la retraite, les autres dans la vie commune; les uns dans les plaisirs et dans les richesses, les autres dans la vertu. C'est à l'égard de ces biens particuliers que nous avons la liberté de choisir, et c'est ce qui s'appelle le franc arbitre ou le libre arbitre. Avoir son franc arbitre, c'est pouvoir choisir une certaine chose plutôt qu'une autre; exer-

cer son franc arbitre, c'est la choisir en effet. Ainsi le libre arbitre est la puissance que nous avons de faire ou de ne pas faire quelque chose : par exemple je puis parler ou ne parler pas, remuer ma main ou ne la remuer pas, la remuer d'un côté plutôt que d'un autre..... Avant que de prendre son parti, on raisonne en soi-même sur ce qu'on a à faire, c'est-à-dire qu'on délibère, et qui délibère sent que c'est à lui à choisir (1). »

J'ai cité tout ce passage de Bossuet, parce que si l'on en retranche le mot de *franc arbitre*, qui est peut-être plus fort que προαίρεσις, tout le reste est emprunté textuellement à divers endroits d'Aristote. Il a dit tout cela en autant de mots, et il me paraîtrait difficile de mieux résumer sa description du choix ou préférence. Suivant lui en effet, la προαίρεσις suppose toujours la délibération : or, dit-il, nous ne délibérons que sur ce qu'il dépend de nous de faire ou de ne pas faire, ὅ ἐφ' ἡμῖν ἐστι πρᾶξαι ἢ μὴ πρᾶξαι (2). La volonté, dit-il, peut aspirer à l'impossible ; mais le choix ne porte que sur ce qui est en notre pouvoir. L'objet de la volonté est hors de nous ; l'objet de notre choix, ce sont nos propres actes (3). Ces quelques paroles seront à tout lecteur non prévenu une preuve suffisante qu'Aristote a connu le fait dont il s'agit ici, l'acte volontaire et libre. Mais la théorie générale qu'il en donne n'est pas en rapport avec ces observations si justes et si vraies.

D'abord, suivant nous, il n'est pas exact de dire

---

(1) Connaissance de Dieu, etc., l. c. — (2) Gr. Mor., I, 17, 18, 35 pass.; Mor. à Nic., III, 4, 5, 6, pass.; VII, 5, etc.— (3) Mor. à Nic., III, 5.

que nos délibérations ne portent que sur les moyens et jamais sur la fin. Apporter cette restriction à notre libre arbitre, c'est en méconnaître la nature. La liberté s'étend aussi loin que le pouvoir personnel, et celui-ci à son tour n'a d'autres limites que celles de notre activité elle-même. Au reste, Aristote ne prétend soustraire à notre choix qu'une seule chose, le but suprême et dernier de tous nos actes, à savoir le bien souverain et le bonheur; or, il faut l'avouer, il nous arrive rarement de nous demander si nous voulons agir en vue du bonheur ou contrairement à notre propre bonheur : ce n'est pas du moins sous cette forme générale et indéterminée que nous agitons la question de notre propre destinée, en tant que le soin nous en a été confié.

Nous avons un reproche plus grave à adresser à Aristote : c'est d'avoir considéré notre libre arbitre au point de vue de l'ordre matériel du monde plutôt qu'au point de vue de l'ordre moral. A ne prendre que la nature et ses lois si uniformes, on peut craindre que la régularité de son développement ne soit en quelque façon troublée par cette liberté laissée à l'homme d'agir à sa guise. C'est ce qui semble préoccuper Aristote quand, après avoir reconnu de la contingence et même du hasard dans la nature, il ajoute que le hasard et le choix de l'homme ont même objet (1). De cette proposition plusieurs fois répétée à la doctrine d'Épicure et de Lucrèce sur la liberté et le hasard (2), il n'y a qu'un pas, et nous

(1) Phys., II, 6, et ailleurs. — (2) Voyez M. Ravaisson, Essai sur la Métaph. d'Aristote, p. 102 suiv.

avons besoin, pour absoudre Aristote, de nous rappeler cette autre parole : « Le choix et la délibération ne portent que sur ce qui est en notre pouvoir. »

Aristote n'est pas non plus toujours très-ferme sur ce dernier point, et quand il définit les choses auxquelles s'applique la délibération, il lui arrive d'y comprendre non-seulement ce qui dépend directement de nous, mais encore ce qui dépend de nos amis, parce que, dit-il, nous en sommes jusqu'à un certain point les maîtres (1). Quand il s'exprimait ainsi, il faut convenir qu'il ne prenait pas à sa vraie source, c'est-à-dire dans la conscience, la notion du pouvoir personnel. Les actes d'autrui peuvent être pour nous l'objet d'un désir, d'un vœu, d'une prière, mais nous ne les pouvons vouloir à proprement parler : car encore une fois nous ne pouvons vouloir que nos propres actes ; ceux-là seuls dépendent de nous.

Enfin, il y a lieu de regretter que la notion vraie de notre liberté soit tout à fait accidentelle chez Aristote. C'est là sans doute la cause qui l'a empêché de reconnaître la volonté libre comme un pouvoir spécial de l'âme, et ce qui l'a conduit à ne voir dans le libre choix qu'un simple effet de la délibération, c'est-à-dire du raisonnement et de la pensée : c'est l'entendement, dit-il, qui choisit ou qui préfère, à la suite d'un raisonnement dont les prémisses sont fournies par l'appétit et par la pensée, la fantaisie ou la sensation. C'est réduire le libre arbitre à n'être qu'un

(1) Mor. à Nic., III, 5.

mode mixte en quelque sorte de l'appétit et de la pensée. Aristote le dit en propres termes : le choix n'est autre chose que l'intellect déterminé par l'appétit, ou l'appétit réglé par l'intellect ; et il ajoute : c'est là tout l'homme. Et nous aussi nous disons que la volonté, c'est l'homme ; mais nous le disons parce que la volonté telle que nous l'entendons n'est ni la pensée, ni le désir ni un mélange de l'un et de l'autre, mais bien notre puissance personnelle, notre activité intime et essentielle, le moi lui-même intervenant dans sa propre destinée, gouvernant, dirigeant, employant à son gré ses puissances naturelles.

Ici plus que jamais nous devons déplorer le peu d'attention qu'accorde Aristote à l'activité propre de l'âme. Préoccupé sans cesse de sa distinction métaphysique de la puissance et de l'acte, c'est-à-dire du possible et du réel, il y fait rentrer, il y absorbe tout le reste. L'acte est pour lui la perfection et l'être ; la puissance n'est que le possible et par conséquent le non-être. De là cette théorie vicieuse où les facultés de l'âme sont comme des puissances nues, des possibilités vides de réalité, et qui ne deviennent quelque chose qu'en subissant l'action d'un objet qui est en acte. Dans ces *puissances passives* je ne vois qu'une sorte de contradiction compatible, si l'on veut, avec le système général d'Aristote, mais absolument inconciliable avec nos idées modernes d'activité et de puissance. Pour nous toute puissance est active et supérieure à son effet ; toute faculté est autre chose qu'une simple réceptivité : c'est une véritable puissance qui emporte avec elle son effet parce qu'elle le contient, et qui en le produisant ne s'y épuise pas, parce qu'elle lui est

supérieure. C'est le contraire chez Aristote : la puissance n'est rien que par l'acte où elle doit aboutir; l'acte n'est pas un effet produit par la puissance, mais un but élevé où elle tend et où elle ne saurait atteindre par elle-même. L'acte est donc antérieur et supérieur à la puissance, et c'est lui qui en s'y ajoutant lui donne l'être : par elle-même la puissance n'est rien. On y chercherait donc en vain l'activité que nous regardons comme l'attribut commun de nos facultés, et c'est là suivant nous le grand défaut des théories psychologiques d'Aristote. En effet, pour être conséquent avec lui-même, il lui a fallu d'abord méconnaître la part d'activité qui revient à l'âme dans l'acquisition de nos connaissances et dans la formation de nos désirs, et c'était déjà suivant nous une grave erreur. Il lui faut maintenant aller encore plus loin : son système l'obligeant à supprimer toute initiative de l'âme, il lui faut nier la volonté libre, c'est-à-dire une de nos facultés essentielles, ou mieux encore, la seule qui nous soit essentielle, puisque c'est par elle seule que nous pouvons manifester librement notre nature et notre caractère propre. En vain l'observation lui a fourni les vrais caractères du libre arbitre, en vain lui-même en a décrit fidèlement les circonstances. Son système général ne lui permettant pas d'admettre dans l'âme humaine une autre faculté que l'appétit ou l'intellect, il réduit la volonté à n'être qu'un appétit raisonnable, et il fait de la résolution libre la conclusion d'un raisonnement logistique ou dialectique.

Nous avions donc raison, dès le début de notre critique, de reprocher à Aristote la méthode qu'il a appliquée à la psychologie. Nous avions raison de redou-

ter l'invasion des abstractions métaphysiques dans une science d'observation. Nous avions raison de craindre que l'omission du fait de conscience ne devînt la cause de quelque grave erreur. Nos craintes étaient légitimes, et notre reproche est justifié. Aristote, pour avoir négligé l'observation de conscience, a été conduit fatalement à supprimer dans sa théorie de l'âme humaine notre faculté la plus excellente, le principe même de notre activité, de notre liberté, de notre être moral. Et pourtant, je le répète, il avait reconnu comme fait ce qu'il a méconnu dans la théorie. Il n'a donc pas été trahi par son génie d'observation, mais par l'esprit de système et par une méthode vicieuse. Aussi ce que nous attaquons, c'est moins sa description de l'acte volontaire que l'explication qu'il en donne : en le décrivant il le maintenait encore, quoique d'une manière imparfaite ; c'est lorsqu'il l'explique et lui assigne sa cause qu'il le ruine et l'abolit, et cela pour n'avoir pas assez pratiqué le *Connais-toi toi-même* de Socrate, et pour ne s'être pas fait une idée assez haute du pouvoir personnel et de l'initiative morale de l'âme.

CONCLUSION.

Nous croyons avoir étudié dans un esprit de justice et d'impartialité la doctrine psychologique d'Aristote. Nous nous sommes efforcé en l'exposant de n'y ajouter aucun commentaire hasardé ; nous l'avons ensuite examinée en elle-même, abstraction faite de tous les jugements dont elle a pu être l'objet. Il nous reste à présenter en quelques mots les principaux résultats de ce travail.

La doctrine psychologique d'Aristote ressemble à son système. Là comme partout, Aristote n'est ni un pâle reflet de Platon, ni un avant-coureur de Locke, de Hobbes ou de Spinoza, auxquels on l'a souvent comparé, bien à tort suivant nous. Aristote est lui-même et ne se comprend que par lui-même : c'est le génie de la science et de la méthode dans l'antiquité ; il aspire à la science universelle et pratique une méthode synthétique ; mais il sait aussi consulter l'expérience. Son système n'est proprement ni le sensualisme ni l'idéalisme ; il se tient à égale distance des extrêmes, et garde en quelque sorte le milieu que lui-même recommande dans sa théorie des vertus morales. Il a su démêler les deux termes de la connaissance humaine, et il n'a consenti à sacrifier ni l'un ni l'autre : mais avec la même sagesse il a reconnu la supériorité de l'intelligible sur le sensible, et il a constamment subordonné les sens à la raison.

Aristote n'a point fait de la psychologie une science à part ; il ne paraît pas en avoir compris l'importance générale et il ne l'a pas étudiée pour elle-même. Il a bien un système arrêté sur la nature et les facultés de l'âme humaine, mais ce système est disséminé dans tous ses écrits, et ce n'est qu'un fragment d'une doctrine plus vaste, qui comprend toute âme et s'applique à tout être vivant.

Aristote a étudié l'âme humaine tantôt en naturaliste et tantôt en métaphysicien, mais non en psychologue. Il a mêlé cette étude avec celle du corps, et confondu en une même science la physiologie et la psychologie. Enfin, au lieu de la méthode d'observation intime qui convient à cette dernière science, il a pratiqué une méthode synthétique qui remplace l'induction par la déduction, ou bien il n'a employé qu'une observation extérieure et indirecte, portant sur les actions d'autrui ou sur le langage. C'est de là que dérivent suivant nous les principales erreurs que nous avons cru découvrir dans la psychologie d'Aristote : de là en effet une définition de l'âme qui confond la nature morale de l'homme avec sa nature physique ; de là ces théories qui effacent ou compromettent l'unité et la simplicité de l'âme, sa spiritualité, son activité même ; de là encore la conscience méconnue comme faculté spéciale ; de là enfin la volonté réduite au désir, et le libre arbitre à une manière de penser.

A ces erreurs, dont quelques-unes ne sont qu'en germe dans Aristote, il faut opposer de nombreux et incontestables mérites, d'excellentes règles de méthode qui corrigent heureusement la méthode générale, et

surtout des analyses précieuses dont plusieurs sont des chefs-d'œuvre : la théorie de la sensation, celle de la mémoire et de la réminiscence, l'étude de l'état de rêve, celle de l'opinion et de la science, la théorie immortelle du raisonnement, l'analyse délicate et vraie du plaisir et de la peine, des passions, de l'habitude et de tant d'autres faits importants de l'âme humaine.

Tels sont les principaux défauts et les mérites les plus saillants que nous avons essayé de mettre en lumière dans cette seconde partie de notre travail. Puissions-nous, dans cette faible critique d'un si grand maître, n'avoir pas oublié un seul instant le profond respect qui est dû au plus beau génie scientifique de l'antiquité, à l'auteur des Analytiques et de l'Histoire des animaux !

FIN.

TABLE.

Pages.

INTRODUCTION. 1

PREMIÈRE PARTIE.

EXPOSITION.

CHAPITRE I. — De l'étude de l'âme. 7
CHAP. II. — De l'âme en général. 14
CHAP. III. — Des parties de l'âme. 23
CHAP. IV. — De la partie nutritive. 36
CHAP. V. — De la partie sensitive. 43
CHAP. VI. — Des sens en général et de leurs objets. 50
CHAP. VII. — Du toucher. 57
CHAP. VIII. — Du goût. 65
CHAP. IX. — De l'odorat. 70
CHAP. X. — De l'ouïe. 77
CHAP. XI. — De la vue. 82
CHAP. XII. — Du sens commun. 90
CHAP. XIII. — De l'imagination et de la mémoire. 97
CHAP. XIV. — Théorie générale des connaissances générales. 109
CHAP. XV. — Du plaisir et de la peine. 143
CHAP. XVI. — De l'appétit; du désir et de la passion. 156
CHAP. XVII. — De la locomotion. 168
CHAP. XVIII. — De la partie raisonnable de l'âme. 178
CHAP. XIX. — De l'intellect ou entendement pur 184
CHAP. XX. — De la science. 218

Pages
CHAP. XXI. — De la puissance délibérative ou entendement pratique. 225
CHAP. XXII. — Des habitudes de l'âme et de la vertu. 247
CHAP. XXIII. — Du bien et du bonheur. 261

SECONDE PARTIE.

CRITIQUE.

CHAPITRE I. — Résumé général. 267
CHAP. II. — De la science de l'âme. 292
CHAP. III. — De la nature et des facultés de l'âme. 305
CHAP. IV. — De la connaissance. 318
CHAP. V. — Des affections et des passions. 352
CHAP. VI. — De l'activité volontaire et libre.. 364
CONCLUSION. 380

FIN DE LA TABLE.

PARIS. — IMPRIMÉ PAR E. THUNOT ET Cᵉ,
Rue Racine, 28, près de l'Odéon.